Die Grundfrage der Erkenntnisth...

Rudolf Steiner

Referent: Professor Dr. von Stein.

Digitized by Google

Einleitung.

Die folgenden Erörterungen haben die Aufgabe, durch eine auf die letzten Elemente zurückgehende Analyse des Erkenntnisactes das Erkenntnisproblem richtig zu formulieren und den Weg zu einer Lösung desselben anzugeben. Sie zeigen durch eine Kritik der auf Kant'schem Gedankengange fussenden Erkenntnistheorien, dass von diesem Standpuncte aus niemals eine Lösung der einschlägigen Fragen möglich sein wird. Dabei ist allerdings anzuerkennen, dass ohne die grundlegenden Vorarbeiten Volkelts[1]) mit ihren gründlichen Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff die präcise Fassung des Begriffes des »Gegebenen«, wie wir sie versuchen, sehr erschwert worden wäre. Wir geben uns aber der Hoffnung hin, dass wir zu einer Überwindung des Subjectivismus, der den von Kant ausgehenden Erkenntnistheorieen anhaftet, den Grund gelegt haben. Und zwar glauben wir dies durch unsern Nachweis gethan zu haben, dass die subjective Form, in welcher das Weltbild vor der Bearbeitung desselben durch die Wissenschaft für den Erkenntnisact auftritt, nur eine nothwendige Durchgangsstufe ist, die aber im Erkenntnisprocesse selbst überwunden wird. Uns gilt die sogenannte Erfahrung, die der Positivismus und der Neukantianismus so gerne als das einzig gewisse hinstellen möchten, gerade für das subjectivste. Und indem wir dieses zeigen, begründen wir den objectiven Idealismus als nothwendige

[1]) Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig 1886.

(REG13)
E160
.935
164185

Digitized by Google

Folge einer sich selbst verstehenden Erkenntnistheorie. Derselbe unterscheidet sich von dem Hegel'schen metaphysischen, absoluten Idealismus dadurch, dass er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes Sein und Begriff im Erkenntnissubject sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objectiven Weltdialectik, sondern im subjectiven Erkenntnisprozesse sieht. Der Schreiber dieser Zeilen hat diesen Standpunct schon einmal auf Grund von Untersuchungen, die sich in der Methode von den vorliegenden freilich wesentlich unterscheiden und denen auch das Zurückgehen auf die ersten Elemente des Erkennens fehlt, im Jahre 1885 in seinen »Grundlinien einer Erkenntnistheorie. Berlin und Stuttgart« schriftstellerisch vertreten.

Die neuere Litteratur, die für diese Erörterungen in Betracht kommt, ist folgende. Wir führen dabei nicht nur dasjenige an, worauf unsere Darstellung unmittelbar Bezug hat, sondern auch alle jene Schriften, in denen Fragen behandelt werden, die den von uns erörterten ähnlich sind. Von einer besonderen Anführung der Schriften der eigentlichen philosophischen Classiker sehen wir ab.

Für die Erkenntnistheorie im allgemeinen kommen in Betracht: Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip der kleinsten Kraftmasse. Leipzig 1876. Kritik der reinen Erfahrung 1. Bd. Leipzig 1888. J. J. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt. Leipzig 1872. Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. 1. Bd. Berlin 1880. Beck J. Sig., Einzig richtiger Standpunct, an dem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss. Riga 1796. Bergmann Jul., Sein und Erkennen. Berlin 1880. Benecke Friedr. Ed., System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Berlin 1890. Biedermann A. E., Christliche Dogmatik. Berlin 1884/5. Bd. I. S. 51—173. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1883. (Besonders die einleitenden Capitel, welche das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den übrigen Wissenschaften behandeln.[1]) Dreher E., Ueber Wahrnehmung und Denken. Berlin 1878. Dorner, Das menschliche Erkennen. Berlin 1887. Deussen, Die Elemente der Metaphysik. Leipzig. 2. Aufl. 1890. Engel, Über Realität und Begriff. Sein und Denken. Berlin. Enoch, Der Begriff der Wahrnehmung. Hamburg 1890. Erdmann, Kants Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1878. Feldegg, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien 1890. Fischer E. L.,

[1]) Ferner käme auch noch in Betracht: Beiträge zur Lösung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht von W. Dilthey. Sitzungsberichte der königl. preuss. Academie der Wissenschaften zu Berlin. XXXIX. XL. Berlin 1890.

Digitized by Google

Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. Fischer Kuno, Logik und Metaphysik. Geschichte der neueren Philosophie (besonders die auf Kant bezüglichen Theile). Göring, System der kritischen Philosophie. Leipzig 1874. Über den Begriff der Erfahrung (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1877). Ganser, Die Wahrheit. Graz 1890. Grimm Ed., Zur Geschichte der Erkenntnistheorie. Leipzig 1890. Grung, Das Problem der Gewissheit. Heidelberg 1886. Hartmann Ed. v., Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 2. Aufl. Berlin 1875. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Idealismus. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig 1889. Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890. H. Helmholtz, Die Thatsachen der Wahrnehmung. Berlin 1878. Harms, Die Philosophie durch Kant. Berlin 1876. Heymann, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Erkennens. Leipzig 1890. Hamerling, Atomistik des Willens. Hamburg 1890. Horwicz, Analyse des Denkens. Grundlinien der Erkenntnistheorie. Halle 1875. Jacoby Fr. H., David Hume über den Glauben. Breslau 1787. Rappe, Der »commun sense« als Princip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Reid. Leipzig 1890. Kerry B., System einer Theorie der Grenzgebiete 1890. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen. Berlin 1868. Kauffmann, Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre. Leipzig 1890. Laas E., Die Kausalität des Ich (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. I—III. Heft 1880). Idealismus und Positivismus. 1879—1884. Berlin. Leclaire A. v., Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. Breslau 1882. Das kategorische Gepräge des Denkens (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. VII. 3. S. 257 ff.). O. Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassburg 1880. Gedanken und Thatsachen. Strassburg 1882. Die Klimax der Theorien. Strassburg 1884. Lips, Die Grundthatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883. Lotze, Logik. 1874.* Lange Friedr. Alb., Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1873—75. Meinong, Hume Studien. W. Münz, Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnistheorie. 2. Aufl. Mayer J. V., Vom Erkennen. Freiburg i. B. 1885. Mill J. St., system of logic. 1851. Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Nördlingen 1881. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875. Reid Th., An inquiry into human mind. Rehmke J., Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkennistheorie. Berlin 1880. Rülf J., Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. Leipzig 1888. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1887. Schubert-Soldern. Grundlagen der Erkenntnistheorie. 1884. Schuppe, Zur voraussetzungslosen Logik (Philosophische Monatshefte. 1882 Heft VI u. VII). Seydel Rdlf, Logik od. Wissenschaft vom Wissen. Leipzig 1866. Sigwart, Logik. Tübingen 1878. Schulze, Gottlob Ernst. Aenesidemus. 1792. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kant'schen Philosophie. Leipzig 1876. Taine, De l'intelligence. 4. ed. Paris 1883. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. Leipzig 1862. Vaihinger H., Hartmann, Dühring und Lange. Iserlohn 1876. Varnbühler, Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1890. Volkelt, Imm. Kant's Erkenntnistheorie. nach ihren Grundprincipien analysirt. Leipzig 1879. Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig. 1879. Windelband, Präludien. Freiburg 1884. Die verschiedenen Phasen der Kant'schen Lehre vom »Ding an sich« (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie I. Jahrg. 2. Heft). Witte, Beiträge zum Verständnis Kants. Berlin 1874. Vorstudien zur Erkenntnis des unerfahrbaren Seins. 1876. Bonn. Wolff H., Ueber den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns. Leipzig 1874. Wolff Joh., Das Bewusstsein und sein Object. Berlin 1889. Wundt, Logik. 1. Bd. Erkenntnislehre. Stuttg. 1880. Wahle Richard, Gehirn und Bewusstsein. Wien. Hölder.

Digitized by Google

Für Fichte kommen in Betracht:

Biedermann F. C., De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii, Dissertatonis particula prima, syntheticam Fichtii methodum exhibens u. s. w. Lipsiae 1835.
Schwabe G., Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Consequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung. 1887.
Hensel. Ueber die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperception bei Kant. Freiburg i. B. 1885.
Frederichs F., Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes. Berlin 1886.
Gühloff Otto, Der transcendentale Idealismus. Halle 1888.

Die zahlreichen zum Fichte-Jubiläum 1862 erschienenen Schriften finden natürlich hier keine Berücksichtigung. Höchstens die Rede Trendelenburgs [1]), welche wichtigere theoretische Gesichtspuncte enthält, möge erwähnt werden.

---

[1]) A. Trendelenburg. Zur Erinnerung an J. G. Fichte. Berlin 1862.

Digitized by Google

I. Vorbemerkungen.

Die Erkenntnistheorie soll eine wissenschaftliche Untersuchung desjenigen sein, was alle übrigen Wissenschaften ungeprüft voraussetzen: des Erkennens selbst. Damit ist ihr von vorneherein der Charakter der philosophischen Fundamentalwissenschaft zugesprochen. Denn erst durch sie können wir erfahren, welchen Wert und welche Bedeutung die durch die andern Wissenschaften gewonnenen Einsichten haben. Sie bildet in dieser Hinsicht die Grundlage für alles wissenschaftliche Streben. Es ist aber klar, dass sie dieser ihrer Aufgabe nur dann gerecht werden kann, wenn sie selbst, soweit das bei der Natur des menschlichen Erkenntnisermögens möglich ist, voraussetzungslos ist. Dies wird wohl allgemein zugestanden. Dennoch findet man bei eingehender Prüfung der bekannteren erkenntnis-theoretischen Systeme, dass schon in den Ausgangspuncten der Untersuchung eine ganze Reihe von Voraussetzungen gemacht werden, die dann die überzeugende Wirkung der weiteren Darlegungen wesentlich beeinträchtigen. Namentlich wird man bemerken, dass gewöhnlich schon bei Aufstellung der erkenntnistheoretischen Grundprobleme gewisse versteckte Annahmen gemacht werden. Wenn aber die Fragestellungen einer Wissenschaft verfehlte sind, dann muss man wohl an einer richtigen Lösung von vorneherein zweifeln. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt uns doch, dass unzählige Irrthümer, an denen ganze Zeitalter krankten, einzig und allein darauf zurückzuführen sind, dass gewisse Probleme falsch gestellt worden sind. Wir brauchen nicht bis auf die Physik des Aristoteles oder die ars magna Lulliana zurückzugehen, um diesen Satz zu erhärten; sondern wir können in der neueren Zeit Beispiele genug finden. Die zahlreichen Fragen nach der Bedeutung rudimentärer Organe bei gewissen Organismen konnten erst dann in richtiger Weise gestellt werden, als durch die Auffindung des biogenetischen Grundgesetzes die Bedingungen

Digitized by Google

hierzu geschaffen waren. So lange die Biologie unter dem Einflusse teleologischer Anschauungen stand, war es unmöglich, die entsprechenden Probleme so aufzuwerfen, dass eine befriedigende Antwort möglich geworden wäre. Welche abenteuerlichen Vorstellungen hatte man z. B. über die Aufgabe der sogenannten Zirbeldrüse im menschlichen Gehirne, so lange man nach einer solchen Aufgabe überhaupt fragte! Erst als man auf dem Wege der vergleichenden Anatomie die Klarstellung der Sache suchte und sich fragte, ob dieses Organ nicht bloss ein beim Menschen stehen gebliebener Rest aus niederen Entwickelungsformen sei, gelangte man zu einem Ziele. Oder, um noch ein Beispiel anzuführen, welche Modificationen erfuhren gewisse Fragestellungen in der Physik durch die Entdeckung des mechanischen Wärmeäquivalentes und des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft! Kurz, der Erfolg wissenschaftlicher Untersuchungen ist ganz wesentlich davon abhängig, ob man die Probleme richtig zu stellen im stande ist. Wenn auch die Erkenntnistheorie als Voraussetzung aller übrigen Wissenschaften eine ganz besondere Stellung einnimmt, so ist dennoch vorauszusehen, dass auch in ihr ein erfolgreiches Fortschreiten in der Untersuchung nur dann möglich sein wird, wenn die Grundfragen in richtiger Form aufgeworfen werden.

Die folgenden Auseinandersetzungen streben nun in erster Linie eine solche Formulierung des Erkenntnisproblems an, die dem Charakter der Erkenntnistheorie als vollständig voraussetzungsloser Wissenschaft strenge gerecht wird. Sie wollen dann auch das Verhältnis von J. G. Fichtes Wissenschaftslehre zu einer solchen philosophischen Grundwissenschaft beleuchten. Warum wir gerade Fichtes Versuch, den Wissenschaften eine unbedingt gewisse Grundlage zu schaffen, mit dieser Aufgabe in nähere Verbindung bringen, wird sich im Verlaufe der Untersuchung von selbst ergeben.

II. Kant's erkenntnistheoretische Grundfrage.

Als der Begründer der Erkenntnistheorie im modernen Sinne des Wortes wird gewöhnlich Kant genannt. Gegen diese Auffassung könnte man wohl mit Recht einwenden, dass die Geschichte der Philosophie vor Kant zahlreiche Untersuchungen aufweist, die denn doch als mehr denn als blosse Keime zu einer solchen Wissenschaft anzusehen sind. So bemerkt auch Volkelt in seinem grundlegenden Werke

Digitized by Google

über Erkenntnistheorie[1]), dass schon mit Locke die kritische Behandlung dieser Wissenschaft ihren Anfang genommen habe. Aber auch bei noch früheren Philosophen, ja schon in der Philosophie der Griechen, findet man Erörterungen, die gegenwärtig in der Erkenntnistheorie angestellt zu werden pflegen. Indessen sind durch Kant alle hier in Betracht kommenden Probleme in ihren Tiefen aufgewühlt worden, und an ihn anknüpfend haben zahlreiche Denker dieselben so allseitig durchgearbeitet, dass man die bereits früher vorkommenden Lösungsversuche entweder bei Kant selbst oder bei seinen Epigonen wiederfindet. Wenn es sich also um ein rein sachliches und nicht um ein historisches Studium der Erkenntnistheorie handelt, so wird man kaum an einer wichtigen Erscheinung vorübergehen, wenn man bloss die Zeit seit Kants Auftreten mit der Kritik der reinen Vernunft in Rechnung bringt. Was vorher auf diesem Felde geleistet worden ist, wiederholt sich in dieser Epoche wieder.

Kant's erkenntnistheoretische Grundfrage ist: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Sehen wir diese Frage einmal auf ihre Voraussetzungslosigkeit hin an! Kant wirft dieselbe deswegen auf, weil er der Meinung ist, dass wir ein unbedingt gewisses Wissen nur dann erlangen können, wenn wir in der Lage sind, die Berechtigung synthetischer Urtheile a priori nachzuweisen. Er sagt: »In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauches in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen«[2]) und »Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen und Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an.«[3])

Ist diese Frage nun, so wie Kant sie stellt, voraussetzungslos? Keineswegs, denn sie macht die Möglichkeit eines unbedingt gewissen Systemes vom Wissen davon abhängig, dass es sich nur aus synthetischen und aus solchen Urtheilen aufbaut, die unabhängig von aller Erfahrung gewonnen werden. Synthetische Urtheile nennt Kant solche, bei welchen der Prädicatbegriff etwas zum Subjectbegriff hinzubringt, was ganz ausser demselben liegt, »ob es zwar

---

[1]) Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig 1886. S. 20.

[2]) Kritik der reinen Vernunft S. 61 ff. nach der Ausgabe von Kirchmann, auf welche Ausgabe auch alle andern Seitenzahlen bei Citaten aus der Kritik d. r. V. und der »Prolegomena« zu beziehen sind.

[3]) Prolegomena § 5.

Digitized by Google

mit demselben in Verknüpfung steht«[1]), wogegen bei den analytischen Urtheilen das Prädicat nur etwas aussagt, was (versteckter Weise) schon im Subject enthalten ist. Es kann hier wohl nicht der Ort sein, auf die scharfsinnigen Einwände Johannes Rehmkes[2]) gegen diese Gliederung der Urtheile einzugehen. Für unseren gegenwärtigen Zweck genügt es, einzusehen, dass wir ein wahrhaftes Wissen nur durch solche Urtheile erlangen können, die zu einem Begriffe einen zweiten hinzufügen, dessen Inhalt wenigstens für uns in jenem ersten noch nicht gelegen war. Wollen wir diese Klasse von Urtheilen mit Kant synthetische nennen, so können wir immerhin zugestehen, dass Erkenntnisse in Urtheilsform nur dann gewonnen werden können, wenn die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte eine solche synthetische ist. Anders aber steht die Sache mit dem zweiten Theil der Frage, der verlangt, dass diese Urtheile a priori d. i. unabhängig von aller Erfahrung gewonnen sein müssen. Es ist ja durchaus möglich[3]), dass es solche Urtheile überhaupt gar nicht giebt. Für den Anfang der Erkenntnistheorie muss es als gänzlich unausgemacht gelten, ob wir anders als durch Erfahrung, oder nur durch diese zu Urtheilen kommen können. Ja, einer unbefangenen Ueberlegung gegenüber scheint eine solche Unabhängigkeit von vorneherein unmöglich. Denn was auch immer Gegenstand unseres Wissens werden mag: es muss doch einmal als unmittelbares, individuelles Erlebnis an uns herantreten das heisst zur Erfahrung werden. Auch die mathematischen Urtheile gewinnen wir auf keinem anderen Wege, als indem wir sie in bestimmten einzelnen Fällen erfahren. Selbst wenn man, wie z. B. Otto Liebmann[4]), dieselben in einer gewissen Organisation unseres Bewusstseins begründet sein lässt, so stellt sich die Sache nicht anders dar. Man kann dann wohl sagen: dieser oder jener Satz sei nothwendig giltig, denn würde seine Wahrheit aufgehoben, so würde das Bewusstsein mit aufgehoben; aber den Inhalt desselben als Erkenntnis können wir doch nur gewinnen, wenn er einmal Erlebnis für uns wird, ganz in derselben Weise wie ein Vorgang in der äusseren Natur. Mag immer der Inhalt eines solchen Satzes Elemente enthalten, die seine absolute Giltigkeit verbürgen, oder mag dieselbe aus andern Gründen gesichert sein: ich kann seiner

[1]) Kritik d. r. V. S. 53 f.

[2]) Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. S. 161 ff.

[3]) Wir meinen hiermit natürlich die blosse Denkmöglichkeit.

[4]) Analyse der Wirklichkeit. Gedanken und Thatsachen.

Digitized by Google

nicht anders habhaft werden, als wenn er mir einmal als Erfahrung gegenübertritt. Dies ist das eine.

Das zweite Bedenken besteht darinnen, dass man am Beginne der erkenntnistheoretischen Untersuchungen durchaus nicht behaupten darf, aus der Erfahrung können keine unbedingt giltigen Erkenntnisse stammen. Es ist zweifellos ganz gut denkbar, dass die Erfahrung selbst ein Kennzeichen aufwiese, durch welches die Gewissheit der aus ihr gewonnenen Einsichten verbürgt würde.

So liegen in der Kant'schen Fragestellung zwei Voraussetzungen: erstens, dass wir ausser der Erfahrung noch einen Weg haben müssen, um zu Erkenntnissen zu gelangen, und zweitens, dass alles Erfahrungswissen nur bedingte Giltigkeit haben könne. Dass diese Sätze einer Prüfung bedürftig sind, dass sie bezweifelt werden können, dies kommt Kant gar nicht zum Bewusstsein. Er nimmt sie einfach als Vorurtheile aus der dogmatischen Philosophie herüber und legt sie seinen kritischen Untersuchungen zum Grunde. Die dogmatische Philosophie setzt sie als giltig voraus und wendet sie einfach an, um zu einem ihnen entsprechenden Wissen zu gelangen; Kant setzt sie als giltig voraus und fragt sich nur: unter welchen Bedingungen können sie giltig sein? Wie: wenn sie aber überhaupt nicht giltig sind? Dann fehlt dem Kant'schen Lehrgebäude jede Grundlage.

Alles, was Kant in den fünf Paragraphen, die der Formulierung seiner Grundfrage vorangehen, vorbringt, ist der Versuch eines Beweises, dass die mathematischen Urtheile synthetisch sind.[1]) Aber gerade die von uns angeführten zwei Voraussetzungen bleiben als wissenschaftliche Vorurtheile stehen. In Einl. II der Krit. d. r. V. heisst es: »Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne« und: »Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction)«. In Prolegomena § 1 finden wir: »Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirische sein können. Die Principien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch ihre Grundbegriffe gehören), müssen also niemals aus der Erfahrung gewonnen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseits der Erfahrung

[1]) Ein Versuch, der übrigens durch die Einwendungen Rob. Zimmermanns (Über Kants mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen), wenn auch nicht gänzlich widerlegt, so doch sehr in Frage gestellt ist.

Digitized by Google

liegende Erkenntnis sein.« Endlich sagt Kant in der Kr. d. r. V.[1]): »Zuvörderst muss bemerkt werden, dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empirisch seien, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus der Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern bloss reine Erkenntnis a priori enthalte.« Wir mögen die Kritik der reinen Vernunft aufschlagen, wo wir wollen, so werden wir finden, dass alle Untersuchungen innerhalb derselben unter Voraussetzung dieser dogmatischen Sätze geführt werden. Cohen[2]) und Stadler[3]) versuchen zu beweisen, Kant habe die apriorische Natur der mathematischen und rein-naturwissenschaftlichen Sätze dargethan. Nun lässt sich aber alles, was in der Kritik versucht wird, im folgenden zusammenfassen: Weil Mathematik und reine Naturwissenschaft apriorische Wissenschaften sind, deshalb muss die Form aller Erfahrung im Subjekt begründet sein. Es bleibt also nur das Material der Empfindungen, das empirisch gegeben ist. Dieses wird durch die im Gemüte liegenden Formen zum Systeme der Erfahrung aufgebaut. Nur als ordnende Principien für das Empfindungsmaterial haben die formalen Wahrheiten der apriorischen Theorien Sinn und Bedeutung; sie machen die Erfahrung möglich, reichen aber nicht über dieselbe hinaus. Diese formalen Wahrheiten sind aber die synthetischen Urtheile a priori, welche somit als Bedingungen aller möglichen Erfahrung so weit reichen müssen, als diese selbst. Die Kritik der reinen Vernunft beweist also durchaus nicht die Apriorität der Mathematik und reinen Naturwissenschaft, sondern bestimmt nur deren Geltungsgebiet unter der Voraussetzung, dass ihre Wahrheiten von der Erfahrung unabhängig gewonnen werden sollen. Ja, Kant lässt sich so wenig auf einen Beweis für diese Apriorität ein, dass er einfach denjenigen Teil der Mathematik ausschliesst (siehe oben Zeile 6 ff.), bei dem dieselbe etwa, auch nach seiner Ansicht, bezweifelt werden könnte und sich nur auf den beschränkt, bei dem er sie aus dem blossen Begriff folgern zu können glaubt. Auch Johannes Volkelt findet, dass »Kant von ausdrücklicher Voraussetzung« ausgehe, »dass es thatsächlich ein allgemeines und nothwendiges Wissen gebe.«

[1]) S. 58.
[2]) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. S. 90 ff.
[3]) Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kant'schen Philosophie. S. 76 f.

Digitized by Google

Er sagt darüber noch weiter: »Diese von Kant nie ausdrücklich in Prüfung gezogene Voraussetzung steht mit dem Charakter der kritischen Erkenntnistheorie derart in Widerspruch, dass man sich ernstlich die Frage vorlegen muss, ob die Kritik der reinen Vernunft als kritische Erkenntnistheorie gelten dürfe«. Volkelt findet zwar, dass man diese Frage aus guten Gründen bejahen dürfe, aber es ist »doch durch jene dogmatische Voraussetzung die kritische Haltung der Kant'schen Erkenntnistheorie in durchgreifender Weise gestört.«[1]) Genug, auch Volkelt findet, dass die Kritik der reinen Vernunft keine voraussetzungslose Erkenntnistheorie ist.

Im Wesentlichen mit der unseren übereinstimmen auch die Auffassungen O. Liebmanns[2]), Hölders[3]), Windelbands[4]), Ueberwegs[5]), Ed. v. Hartmanns[6]) und Kuno Fischers[7]) in Bezug auf den Umstand, dass Kant die apriorische Giltigkeit der reinen Mathematik und Naturlehre als Voraussetzung an die Spitze seiner Erörterungen stellt.

Dass wir wirklich Erkenntnisse haben, die von aller Erfahrung unabhängig sind, und dass die letztere nur Einsichten von comparativer Allgemeinheit liefert, könnten wir nur als Folgesätze von andern Urtheilen gelten lassen. Es müsste diesen Behauptungen unbedingt eine Untersuchung über das Wesen der Erfahrung und eine solche über das Wesen unseres Erkennens vorangehen. Aus jener könnte der erste, aus dieser der zweite der obigen Sätze folgen.

Nun könnte man auf unsere der Vernunftkritik gegenüber geltend gemachten Einwände noch folgendes erwidern. Man könnte sagen, dass doch jede Erkenntnisstheorie den Leser erst dahin führen müsse, wo der voraussetzungslose

---

[1]) Erfahrung und Denken. S. 21.
[2]) Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 211 ff.
[3]) Alfr. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie. S. 14 f.
[4]) Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. S. 239. Jahrg. 1877.
[5]) System der Logik. 3. Aufl. S. 380 f.
[6]) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. S. 142—172.
[7]) Geschichte der neueren Philosophie V. B. S. 60. In Bezug auf Kuno Fischer irrt Volkelt, wenn er (Kant's Erkenntnistheorie S. 198 f. Anmerkung) sagt, es würde »aus der Darstellung K. Fischers nicht klar, ob seiner Ansicht nach Kant nur die psychologische Thatsächlichkeit der allgemeinen und nothwendigen Urtheile oder zugleich die objective Gültigkeit und Rechtmässigkeit derselben voraussetze. Denn an der angeführten Stelle sagt Fischer, dass die Hauptschwierigkeit der Kritik der reinen Vernunft darin zu suchen sei, dass deren »Grundlegungen von gewissen Voraussetzungen abhängig« seien »die man eingeräumt haben müsse, um das folgende gelten zu lassen«. Diese Voraussetzungen sind auch für Fischer der Umstand, dass »erst die Thatsache der Erkenntnis« festgestellt wird nnd dann durch Analyse die Erkenntnisvermögen gefunden, »aus denen jene Thatsache selbst erklärt wird.«

Digitized by Google

Ausgangspunct zu finden ist. Denn was wir zu irgend einem Zeitpuncte unseres Lebens als Erkenntnisse besitzen, hat sich weit von diesem Ausgangspuncte entfernt, und wir müssen erst wieder künstlich zu ihm zurückgeführt werden. In der That ist eine solche rein didactische Verständigung über den Anfang seiner Wissenschaft für jeden Erkenntnistheoretiker eine Nothwendigkeit. Dieselbe muss sich aber jedenfalls darauf beschränken, zu zeigen, in wie fern der in Rede stehende Anfang des Erkennens wirklich ein solcher ist; sie müsste in rein selbstverständlichen analytischen Sätzen verlaufen und keinerlei wirkliche, inhaltsvolle Behauptungen aufstellen, die den Inhalt der folgenden Erörterungen beeinflussen, wie das bei Kant der Fall ist. Auch obliegt es dem Erkenntnistheoretiker, zu zeigen, dass der von ihm angenommene Anfang wirklich voraussetzungslos ist. Aber alles das hat mit dem Wesen dieses Anfanges selbst nichts zu thun, steht ganz ausserhalb desselben, sagt nichts über ihn aus. Auch am Beginne des Mathematik-Unterrichts muss ich mich ja bemühen, den Schüler von dem axiomatischen Charakter gewisser Wahrheiten zu überzeugen. Aber niemand wird behaupten wollen, dass der Inhalt der Axiome von diesen vorher angestellten Erwägungen abhängig gemacht wird.[1]) Genau in derselben Weise müsste der Erkenntnistheoretiker in seinen einleitenden Bemerkungen den Weg zeigen, wie man zu einem voraussetzungslosen Anfang kommen kann; der eigentliche Inhalt desselben aber muss von diesen Erwägungen unabhängig sein. Von einer solchen Einleitung in die Erkenntnistheorie ist der aber jedenfalls weit entfernt, der wie Kant am Anfange Behauptungen mit ganz bestimmtem, dogmatischem Charakter aufstellt.

III. Die Erkenntnistheorie nach Kant.

Von der fehlerhaften Fragestellung bei Kant sind nun alle nachfolgenden Erkenntnistheoretiker mehr oder weniger beeinflusst worden. Bei Kant tritt die Anschauung, dass alle uns gegebenen Gegenstände unsere Vorstellungen seien, als Resultat seines Apriorismus auf. Seither ist sie nun zum Grundsatze und Ausgangspunkte fast aller erkenntnistheoretischen Systeme gemacht worden. Was uns zunächst

[1]) Inwiefern wir mit unseren eigenen erkenntnistheoretischen Erwägungen ganz in derselben Weise vorgehen, zeigen wir in Cap. IV. Die Ausgangspuncte der Erkenntnistheorie.

Digitized by Google

und unmittelbar als gewiss feststehe, sei einzig und allein der Satz, dass wir ein Wissen von unseren Vorstellungen haben; das ist zu einer fast allgemein geltenden Überzeugung der Philosophen geworden. G. E. Schultze behauptet bereits 1792 in seinem »Aenesidemus«, dass alle unsere Erkenntnisse blosse Vorstellungen seien, und dass wir über unsere Vorstellungen nie hinausgehen können. Schopenhauer vertritt mit dem ihm eigenen philosophischen Pathos die Ansicht, dass der bleibende Gewinn der Kant'schen Philosophie die Ansicht sei, dass die Welt »meine Vorstellung« ist. Ed. v. Hartmann findet diesen Satz so unantastbar, dass er in seiner Schrift »kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus« überhaupt nur solche Leser voraussetzt, die sich von der naiven Identification ihres Wahrnehmungsbildes mit dem Dinge an sich kritisch losgerungen haben und sich die absolute Heterogeneität eines durch den Vorstellungsact als subjectiv-idealen Bewusstseinsinhalts gegebenen Anschauungsobjects und eines von dem Vorstellungsact und der Form des Bewusstseins unabhängigen, an und für sich bestehenden Dinges zur Evidenz gebracht haben d. i. solche, die von der Überzeugung durchdrungen sind, dass die Gesamtheit dessen, was uns unmittelbar gegeben ist, Vorstellungen seien.[1]) In seiner letzten erkenntnistheoretischen Publikation sucht Hartmann diese seine Ansicht allerdings auch noch zu begründen. Wie sich eine vorurtheilsfreie Erkenntnistheorie zu einer solchen Begründung stellen muss, werden unsere weiteren Ausführungen zeigen. Otto Liebmann spricht als sacrosancten obersten Grundsatz aller Erkenntnislehre den aus: »das Bewustsein kann sich selbst nicht überspringen«[2]). Volkelt hat des Urtheil, dass die erste, unmittelbarste Wahrheit die sei: all unser Wissen erstrecke sich zunächst nur auf unsere Vorstellungen« das positivistische Erkenntnisprinzip genannt, und er betrachtet nur diejenige Erkennnistheorie als »eminent kritisch«, welche dieses »Prinzip, als das im Anfange des Philosophierens einzig feststehende an die Spitze stellt und es dann consequent durchdenkt«[3]). Bei anderen Philosophen findet man wieder andere Behauptungen an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt, z. B. die, dass das eigentliche Problem derselben in der Frage bestehe nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein und der Möglich-

[1]) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Vorrede S. X.

[2]) Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassb. 1876. S. 28 ff.

[3]) Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie. § 1.

keit einer Vermittelung zwischen beiden (Dorner)[1]) oder auch in der: wie wird das Seiende bewusst (Rehmke) u. s. w. Kirchmann geht von zwei erkenntnistheoretischen Axiomen aus: »das Wahrgenommene ist« und »der Widerspruch ist nicht«[2]) Nach E. L. Fischer besteht das Erkennen in dem Wissen von einem Thatsächlichen, Realen[3]), und er lässt dieses Dogma ebenso ungeprüft wie Göring, der ähnliches behauptet: »Erkennen heisst immer, ein Seiendes erkennen, das ist Thatsache, welche weder Scepticismus noch Kant'scher Kriticismus leugnen kann«[4]). Bei den beiden letzteren wird einfach decretiert: das ist Erkennen, ohne zu fragen, mit welchem Rechte denn dies geschehen kann.

Selbst wenn diese verschiedenen Behauptungen richtig wären, oder zu richtigen Problemstellungen führten, könnten sie durchaus nicht am Anfange der Erkenntnistheorie zur Erörterung kommen. Denn sie stehen, als ganz bestimmte Einsichten, alle schon innerhalb des Gebietes des Erkennens. Wenn ich sage: mein Wissen erstreckt sich zunächst nur auf meine Vorstellungen, so ist das doch ein ganz bestimmtes Erkenntnisurtheil. Ich füge durch diesen Satz der mir gegebenen Welt ein Prädicat bei, nämlich die Existenz in Form der Vorstellung. Woher aber soll ich vor allem Erkennen wissen, dass die mir gegebenen Dinge Vorstellungen sind?

Wir werden uns von der Richtigkeit der Behauptung, dass dieser Satz nicht an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt werden darf, am besten überzeugen, wenn wir den Weg verfolgen, den der menschliche Geist nehmen muss, um zu ihm zu kommen. Der Satz ist fast ein Bestandtheil des ganzen modernen wissenschaftlichen Bewusstseins geworden. Die Erwägungen, die dasselbe zu ihm hingedrängt haben, finden sich in ziemlicher Vollständigkeit systematisch zusammengestellt in dem I. Abschnitt von Ed. v. Hartmanns Schrift: »Das Grundproblem der Erkenntnistheorie«. Das in derselben vorgebrachte kann somit als eine Art von Leitfaden dienen, wenn man sich zur Aufgabe macht, alle Gründe zu erörtern, die zu jener Annahme führen können.

Diese Gründe sind physikalische, psycho-physische, physiologische und eigentlich philosophische.

Der Physiker gelangt durch Beobachtung derjenigen Erscheinungen, die sich in unserer Umgebung abspielen, wenn

---

[1]) A. Dorner, Das menschliche Erkennen. Berlin 1887.
[2]) Kirchmann, Die Lehre vom Wissen. Berlin 1868.
[3]) Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. S. 385.
[4]) Göring, System der kritischen Philosophie. I. Theil. S. 257.

Digitized by Google

wir z. B. eine Schallempfindung haben, zu der Annahme, dass in diesen Erscheinungen nichts liege, das mit dem auch nur die entfernteste Ähnlichkeit hätte, was wir unmittelbar als Schall wahrnehmen. Draussen, in dem uns umgebenden Raume, sind lediglich longitudinale Schwingungen der Körper und der Luft aufzufinden. Daraus wird gefolgert, dass das, was wir im gewöhnlichen Leben Schall oder Ton nennen, lediglich eine subjective Reaction unseres Organismus auf jene Wellenbewegung sei. Ebenso findet man, dass das Licht und die Farbe oder die Wärme etwas rein subjectives sind. Die Erscheinungen der Farbenzerstreuung, der Brechung, Interferenz und Polarisation belehren uns, dass den oben genannten Empfindungsqualitäten im Aussenraume gewisse transversale Schwingungen entsprechen, die wir theils den Körpern, theils einem unmessbar feinen, elastischen Fluidum, dem Aether, zuzuschreiben uns veranlasst fühlen. Ferner sieht sich der Physiker gezwungen, aus gewissen Erscheinungen in der Körperwelt den Glauben an die Continuität der Gegenstände im Raume aufzugeben und dieselben auf Systeme von kleinsten Theilen (Moleculen, Atomen) zurückzuführen, deren Grösse im Verhältnis zu ihren Entfernungen unmessbar klein sind. Daraus wird geschlossen, dass alle Wirkung der Körper auf einander durch den leeren Raum hindurch geschehe, somit eine wahre actio in distans sei. Die Physik glaubt sich berechtigt, anzunehmen, dass die Wirkung der Körper auf unseren Tast- und Wärmesinn nicht durch unmittelbare Berührung geschehe, weil ja immer eine gewisse, wenn auch kleine, Entfernung zwischen der den Körper berührenden Hautstelle und diesem selbst da sein müsse. Daraus ergebe sich, dass das, was wir z. B. als Härte oder Wärme der Körper empfinden, nur Reactionen unserer Tast- und Wärmenerven-Endorgane auf die durch den leeren Raum hindurch wirkenden Molecularkräfte der Körper seien.

Als Ergänzung treten zu diesen Erwägungen des Physikers jene des Psycho-Physikers hinzu, die in der Lehre von den specifischen Sinnes-Energien ihren Ausdruck finden. J. Müller hat gezeigt, dass jeder Sinn nur in der ihm eigenthümlichen, durch seine Organisation bedingten Weise afficiert werden kann, und dass er immer in derselben Weise reagiert, was auch immer für ein äusserer Eindruck auf ihn ausgeübt wird. Wird der Sehnerv erregt, so empfinden wir Licht, gleichgiltig, ob es Druck oder electrischer Strom oder Licht ist, was auf den Nerv einwirkt. Andrerseits erzeugen dieselben äusseren Vorgänge ganz verschiedene Empfindungen, je nachdem sie von diesem oder jenem Sinne

percipiert werden. Daraus hat man gefolgert, dass es nur eine Art von Vorgängen in der Aussenwelt gebe, nemlich Bewegungen, und dass die Mannigfaltigkeit der von uns wahrgenommenen Welt wesentlich eine Reaction unserer Sinne auf diese Vorgänge sei. Nach dieser Ansicht nehmen wir nicht die Aussenwelt als solche wahr, sondern bloss die in uns von ihr ausgelösten, subjectiven Empfindungen.

Zu den Erwägungen der Physik treten auch noch jene der Physiologie. Jene verfolgt die ausser unserem Organismus vor sich gehenden Erscheinungen, welche den Wahrnehmungen correspondieren; diese sucht die Vorgänge im eigenen Leibe des Menschen zu erforschen, die sich abspielen, während in uns eine gewisse Sinnesqualität ausgelöst wird. Die Physiologie lehrt, dass die Epidermis gegen Reize der Aussenwelt vollständig unempfindlich ist. Wenn also z. B. die Endorgane unserer Tastnerven an der Körperperipherie von den Einwirkungen der Aussenwelt afficiert werden sollen, so muss der Schwingungsvorgang, der ausserhalb unseres Leibes liegt, erst durch die Epidermis fortgepflanzt werden. Beim Gehör- und Gesichtssinne wird ausserdem der äussere Bewegungsvorgang durch eine Reihe von Organen in den Sinneswerkzeugen verändert, bevor er an den Nerv herankommt. Diese Affection der Endorgane muss nun durch den Nerv bis zum Centralorgan geleitet werden, und hier erst kann sich das vollziehen, wodurch auf Grund von rein mechanischen Vorgängen im Gehirne die Empfindung erzeugt wird. Es ist klar, dass durch diese Umformungen, die der Reiz, der auf die Sinnesorgane ausgeübt wird, erleidet, derselbe so vollständig umgewandelt wird, dass jede Spur von Ähnlichkeit zwischen der ersten Einwirkung auf die Sinne und der zuletzt im Bewusstsein auftretenden Empfindung verwischt sein muss. Hartmann spricht das Ergebnis dieser Überlegungen mit folgenden Worten aus: »Dieser Bewusstseinsinhalt besteht ursprünglich aus Empfindungen, mit welchen die Seele auf die Bewegungszustände ihres obersten Hirncentrums reflectorisch reagiert, welche aber mit den molecularen Bewegungszuständen, durch welche sie ausgeübt werden, nicht die geringste Ähnlichkeit haben.«

Wer diesen Gedankengang vollständig bis ans Ende durchdenkt, muss zugeben, dass, wenn er richtig ist, auch nicht der geringste Rest von dem, was man äusseres Dasein nennen kann, in unserem Bewusstseinsinhalt enthalten wäre.

Hartmann fügt zu den physikalischen und physiologischen Einwänden gegen den sogenannten »naiven Realismus« noch solche, die er im eigentlichen Sinne philosophische nennt,

Digitized by Google

hinzu. Bei einer logischen Durchmusterung der beiden ersten Einwände bemerken wir, dass wir im Grunde doch nur dann zu dem angezeigten Resultate kommen können, wenn wir von dem Dasein und dem Zusammenhange der äusseren Dinge, wie sie das gewöhnliche naive Bewusstsein annimmt, ausgehen und dann untersuchen, wie diese Aussenwelt bei unserer Organisation in unser Bewusstsein kommen kann. Wir haben gesehen, dass uns jede Spur von einer solchen Aussenwelt auf dem Wege vom Sinneseindruck bis zum Eintritt in das Bewusstsein verloren geht und in dem letzteren nichts als unsere Vorstellungen übrig bleiben. Wir müssen daher annehmen, dass jenes Bild der Aussenwelt, das wir wirklich haben, von der Seele auf Grund des Empfindungsmateriales aufgebaut werde. Zunächst wird aus den Empfindungen des Gesichts- und des Tastsinns ein räumliches Weltbild construiert, in das dann die Empfindungen der übrigen Sinne eingefügt werden. Wenn wir uns gezwungen sehen, einen bestimmten Complex von Empfindungen zusammenhängend zu denken, so kommen wir zum Begriffe der Substanz, die wir als Träger derselben ansehen. Bemerken wir, dass an einer Substanz Empfindungsqualitäten verschwinden und andere wieder auftauchen, so schreiben wir solches einem durch das Gesetz der Causalität geregelten Wechsel in der Erscheinungswelt zu. So setzt sich, nach dieser Auffassung, unser ganzes Weltbild aus subjectivem Empfindungsinhalt zusammen, der durch die eigene Seelenthätigkeit geordnet wird. Hartmann sagt: »Was das Subject wahrnimmt, sind also immer nur Modificationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes.«[1])

Fragen wir uns nun: wie kommen wir zu einer solchen Überzeugung? Das Scelett des angestellten Gedankenganges ist folgendes: Wenn eine Aussenwelt existiert, so wird sie von uns nicht als solche wahrgenommen, sondern durch unsere Organisation in eine Vorstellungswelt umgewandelt. Wir haben es hier mit einer Voraussetzung zu thun, die, consequent verfolgt, sich selbst aufhebt. Ist dieser Gedankengang aber geeignet, irgend eine Überzeugung zu begründen? Sind wir berechtigt, das uns gegebene Weltbild deshalb als subjectiven Vorstellungsinhalt anzusehen, weil die Annahme des naiven Bewusstseins, strenge durchgedacht, zu dieser Ansicht führt? Unser Ziel ist ja doch, diese Annahme selbst als ungiltig zu erweisen. Dann müsste es möglich sein, dass eine Behauptung sich als falsch erwiese und doch das

[1]) Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. S. 37.

Resultat, zu dem sie gelangt, ein richtiges sei. Das kann ja immerhin irgendwo vorkommen; aber nimmermehr kann dann das Resultat als aus jener Behauptung erwiesen angesehen werden.

Man nennt gewöhnlich die Weltansicht, welche die Realität des uns unmittelbar gegebenen Weltbildes wie etwas nicht weiter anzuzweifelndes, selbstverständliches hinnimmt, naiven Realismus. Die entgegengesetzte dagegen, die dieses Weltbild bloss für unseren Bewusstseinsinhalt hält, transcendentalen Idealismus. Wir können somit auch das Ergebnis der vorangehenden Erwägungen mit folgenden Worten zusammenfassen: Der transcendentale Idealismus erweist seine Richtigkeit, indem er mit den Mitteln des naiven Realismus, dessen Widerlegung er anstrebt, operiert. Er ist berechtigt, wenn der naive Realismus falsch ist; aber diese Falschheit wird nur mit Hilfe der falschen Ansicht selbst bewiesen. Wer sich dieses vor Augen bringt, für den bleibt nichts übrig, als den Weg zu verlassen, der hier eingeschlagen wird, um zu einer Weltansicht zu gelangen, und einen anderen zu gehen. Soll das aber auf gut Glück, versuchsweise geschehen, bis wir zufällig auf das rechte treffen? Ed. v. Hartmann ist allerdings dieser Ansicht, wenn er die Giltigkeit seines erkenntnistheoretischen Standpunctes damit dargethan zu haben glaubt, dass dieser die Welterscheinungen erklärt, während die andern das nicht thun. Nach der Ansicht dieses Denkers nehmen die einzelnen Weltanschauungen eine Art von Kampf ums Dasein auf, und diejenige, welche sich in demselben am besten bewährt, wird zuletzt als Siegerin acceptiert. Aber ein solches Verfahren scheint uns schon deshalb unstatthaft, weil es ja ganz gut mehrere Hypothesen geben könnte, die gleich befriedigend zur Erklärung der Welterscheinungen führen. Deshalb wollen wir uns lieber an den obigen Gedankengang zur Widerlegung des naiven Realismus halten und nachsehen, wo eigentlich sein Mangel liegt. Der naive Realismus ist doch diejenige Auffassung, von der alle Menschen ausgehen. Schon deshalb empfiehlt es sich, die Correctur gerade bei ihm zu beginnen. Haben wir dann eingesehen, warum er mangelhaft sein muss, dann werden wir mit ganz anderer Sicherheit auf einen richtigen Weg geführt werden, als wenn wir einen solchen einfach auf gut Glück versuchen.

Der oben skizzierte Subjectivismus beruht auf einer denkenden Verarbeitung gewisser Thatsachen. Er setzt also voraus, dass, von einem thatsächlichen Ausgangspuncte aus, durch folgerichtiges Denken (logische Combination bestimmter

Digitized by Google

Beobachtungen) richtige Überzeugungen gewonnen werden können. Das Recht zu einer solchen Anwendung unseres Denkens wird aber auf diesem Standpuncte nicht geprüft. Und darin liegt seine Schwäche. Während der naive Realismus von der ungeprüften Annahme ausgeht, dass der von uns wahrgenommene Erfahrungsinhalt objective Realität habe, geht der charakterisierte Standpunct von der ebenfalls ungeprüften Überzeugung aus, dass man durch Anwendung des Denkens zu wissenschaftlich berechtigten Überzeugungen kommen könne. Im Gegensatze zum naiven Realismus kann man diesen Standpunct naiven Rationalismus nennen. Um diese Terminologie zu rechtfertigen, möchten wir hier eine kurze Bemerkung über den Begriff des »Naiven« einschalten. A. Döring sucht diesen Begriff in seinem Aufsatze: »Über den Begriff des naiven Realismus«[1]) näher zu bestimmen. Er sagt darüber: »Der Begriff der Naivität bezeichnet gleichsam den Nullpunct auf der Scala der Reflexion über das eigene Verhalten. Inhaltlich kann die Naivität durchaus das richtige treffen, denn sie ist zwar reflexionslos und eben darum kritiklos oder unkritisch, aber dies Fehlen der Reflexion und Kritik schliesst nur die objective Sicherheit des Richtigen aus; es schliesst die Möglichkeit und Gefahr des Verfehlens, keineswegs die Nothwendigkeit desselben in sich. Es giebt eine Naivität des Fühlens und Wollens, wie des Vorstellens und Denkens im weitesten Sinne des letztern Wortes, ferner eine Naivität der Äusserungen dieser innern Zustände im Gegensatz gegen die durch Rücksichten, Reflexion bewirkte Repression oder Modification derselben. Die Naivität ist, wenigstens bewusst, nicht beeinflusst vom Hergebrachten, Angelernten und Vorschriftsmässigen, sie ist auf allen Gebieten, was das Stammwort nativus ausdrückt, das Unbewusste, Impulsive, Instinctive, Dämonische.« Wir wollen, von diesen Sätzen ausgehend, den Begriff des Naiven doch noch etwas präciser fassen. Bei aller Thätigkeit, die wir vollbringen, kommt zweierlei in Betracht: die Thätigkeit selbst und das Wissen um deren Gesetzmässigkeit. Wir können in der ersten vollständig aufgehen, ohne nach der letzteren zu fragen. Der Künstler, der die Gesetze seines Schaffens nicht in reflexionsmässiger Form kennt, sondern sie dem Gefühle, der Empfindung nach übt, ist in diesem Falle. Wir nennen ihn naiv. Aber es giebt eine Art von Selbstbeobachtung, die sich um die Gesetzlichkeit des eigenen Thuns fragt, und welche für die soeben geschilderte Naivität das Bewusstsein eintauscht, dass

[1]) Philosoph. Monatshefte XXVI. Bd. S. 390. Heidelberg 1890.

Digitized by Google

sie genau die Tragweite und Berechtigung dessen kennt, was sie vollführt. Diese wollen wir kritisch nennen. Wir glauben damit am besten den Sinn dieses Begriffes zu treffen, wie er sich seit Kant mit mehr oder minder klarem Bewusstsein in der Philosophie eingebürgert hat. Kritische Besonnenheit ist demnach das Gegentheil von Naivität. Wir nennen ein Verhalten kritisch, das sich der Gesetze der eigenen Thätigkeit bemächtigt, um deren Sicherheit und Grenzen kennen zu lernen. Die Erkenntnistheorie kann aber nur eine kritische Wissenschaft sein. Ihr Object ist ja ein eminent subjectives Thun des Menschen: das Erkennen, und was sie darlegen will, ist die Gesetzmässigkeit des Erkennens. Von dieser Wissenschaft muss also alle Naivität ausgeschlossen sein. Sie muss gerade darinnen ihre Stärke sehen, dass sie dasjenige vollzieht, von dem sich viele aufs practische gerichtete Geister rühmen, es nie gethan zu haben, nemlich das »Denken über das Denken«.

IV. Die Ausgangspuncte der Erkenntnistheorie.

Am Beginne der erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist, nach allem, was wir gesehen haben, das abzuweisen, was selbst schon in das Gebiet des Erkennens gehört. Die Erkenntnis ist etwas vom Menschen zu stande gebrachtes, etwas durch seine Thätigkeit entstandenes. Soll sich die Erkenntnistheorie wirklich aufklärend über das ganze Gebiet des Erkennens erstrecken, dann muss sie etwas zum Ausgangspuncte nehmen, was von dieser Thätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die letztere vielmehr selbst erst den Anstoss erhält. Womit anzufangen ist, das liegt ausserhalb des Erkennens, das kann selbst noch keine Erkenntnis sein. Aber wir haben es unmittelbar vor dem Erkennen zu suchen, so dass schon der nächste Schritt, den der Mensch von demselben aus unternimmt, erkennende Thätigkeit ist. Die Art nun, wie dieses absolut erste zu bestimmen ist, muss eine solche sein, dass in dieselbe nichts mit einfliesst, was schon von einem Erkennen herrührt.

Ein solcher Anfang kann aber nur mit dem unmittelbar gegebenen Weltbilde gemacht werden, d. i. jenem Weltbilde, das dem Menschen vorliegt, bevor er es in irgend einer Weise dem Erkenntnisprozesse unterworfen hat, also bevor er auch nur die allergeringste Aussage über dasselbe gemacht, die allergeringste gedankliche Bestimmung mit demselben vorgenommen hat. Was da an uns vorüberzieht, und woran

Digitized by Google

wir vorüberziehen, dieses zusammenhanglose und doch auch nicht in individuelle Einzelheiten gesonderte[1]) Weltbild, in dem nichts von einander unterschieden, nichts auf einander bezogen ist, nichts durch ein anderes bestimmt erscheint: das ist das unmittelbar gegebene. Auf dieser Stufe des Daseins — wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen — ist kein Gegenstand, kein Geschehnis wichtiger, bedeutungsvoller als ein anderer bez. ein anderes. Das rudimentäre Organ des Thieres, das vielleicht für eine spätere, schon durch das Erkennen erhellte Stufe des Daseins ohne alle Bedeutung für die Entwickelung und das Leben desselben ist, steht gerade mit demselben Anspruch auf Beachtung da, wie der edelste, nothwendigste Theil des Organismus. Vor aller erkennenden Thätigkeit stellt sich im Weltbilde nichts als Substanz, nichts als Accidenz, nichts als Ursache oder Wirkung dar; die Gegensätze von Materie und Geist, von Leib und Seele sind noch nicht geschaffen. Aber auch jedes andere Prädicat müssen wir von dem auf dieser Stufe festgehaltenen Weltbilde fernhalten. Es kann weder als Wirklichkeit noch als Schein, weder als subjectiv, noch als objectiv, weder als zufällig noch als notwendig aufgefasst werden; ob es »Ding an sich« oder blosse Vorstellung ist, darüber ist auf dieser Stufe nicht zu entscheiden. Denn dass die Erkenntnisse der Physik und Physiologie, die zur Subsummiernng des Gegebenen unter eine der obigen Kategorien verleiten, nicht an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt werden dürfen, haben wir bereits gesehen.

Wenn ein Wesen mit voll-entwickelter menschlicher Intelligenz plötzlich aus dem Nichts geschaffen würde und der Welt gegenüberträte, so wäre der erste Eindruck, den letztere auf seine Sinne und sein Denken machte, etwa das, was wir mit dem unmittelbar gegebenen Weltbilde bezeichnen. Dem Menschen liegt dasselbe allerdings in keinem Augenblicke seines Lebens in dieser Gestalt wirklich vor; es ist in seiner Entwicklung nirgends eine Grenze zwischen reinem, passiven Hinauswenden zum unmittelbar Gegebenen und dem denkenden Erkennen desselben vorhanden. Dieser Umstand könnte Bedenken gegen unsere Aufstellung eines Anfangs der Erkenntnistheorie erregen. So sagt z. B. Ed. v. Hartmann: »Wir fragen nicht, welches der Bewusstseinsinhalt des zum Bewusstsein erwachenden Kindes oder des auf der untersten Stufe der Lebewesen stehenden Thieres sei, denn da-

[1]) Das Absondern individueller Einzelheiten aus dem ganz unterschiedslosen gegebenen Weltbild ist schon ein Act gedanklicher Thätigkeit.

Digitized by Google

von hat der philosophierende Mensch keine Erfahrung, und die Schlüsse, durch welche er diesen Bewusstseinsinhalt primitiver biogenetischer oder ontogenetischer Stufen zu reconstruieren versucht, müssen doch immer wieder auf seiner persönlichen Erfahrung fussen. Wir haben also zunächst festzustellen, was der vom philosophierenden Menschen beim Beginn der philosophischen Reflexion vorgefundene Bewusstseinsinhalt sei.«[1]) Dagegen ist aber einzuwenden, dass das Weltbild, das wir am Beginne der philosophischen Reflexion haben, schon Prädicate trägt, die nur durch das Erkennen vermittelt sind. Diese dürfen nicht kritiklos hingenommen, sondern müssen sorgfältig aus dem Weltbilde herausgeschält werden, damit es ganz rein von allem durch den Erkenntnisprozess hinzugefügten erscheint. Die Grenze zwischen Gegebenem und Erkanntem wird überhaupt mit keinem Augenblicke der menschlichen Entwicklung zusammenfallen, sondern sie muss künstlich gezogen werden. Dies aber kann auf jeder Entwicklungsstufe geschehen, wenn wir nur den Schnitt zwischen dem, was ohne gedankliche Bestimmung vor dem Erkennen an uns herantritt und dem, was durch letzteres erst daraus gemacht wird, richtig führen.

Nun kann man uns vorwerfen, dass wir eine ganze Reihe von gedanklichen Bestimmungen bereits angehäuft haben, um jenes angeblich unmittelbare Weltbild aus dem durch erkennende Bearbeitung von dem Menschen vervollständigten herauszuschälen. Aber dagegen ist folgendes zu sagen: was wir an Gedanken aufgebracht haben, sollte ja nicht jenes Weltbild etwa charakterisieren, sollte gar keine Eigenschaft desselben angeben, überhaupt nichts über dasselbe aussagen, sondern nur unsere Betrachtung so lenken, dass sie bis zu jener Grenze geführt wird, wo sich das Erkennen an seinen Anfang gestellt sieht. Von Wahrheit oder Irrthum, Richtigkeit oder Unrichtigkeit jener Ausführungen, die nach unserer Auffassung dem Augenblicke vorangehen, in dem wir am Beginne der Erkenntnistheorie stehen, kann daher nirgends die Rede sein. Dieselben haben nur die Aufgabe, zweckmässig zu diesem Anfange hinzuleiten. Niemand, der im Begriffe steht, sich mit erkenntnistheoretischen Problemen zu befassen, steht zugleich dem mit Recht so genannten Anfange des Erkennens gegenüber, sondern er hat bereits, bis zu einem gewissen Grade, entwickelte Erkenntnisse. Aus diesen alles zu entfernen, was durch die Arbeit des Erkennens gewonnen ist und den vor derselben

[1]) Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. S. 1.

Digitized by Google

liegenden Anfang festzustellen, kann nur durch begriffliche Erwägungen geschehen. Aber den Begriffen kommt auf dieser Stufe kein Erkenntniswert zu, sie haben die rein negative Aufgabe, alles aus dem Gesichtsfelde zu entfernen, was der Erkenntnis angehört und dahin zu leiten, wo die letztere erst einsetzt. Diese Erwägungen sind die Wegweiser zu jenem Anfang, an den der Act des Erkennens herantritt, gehören aber demselben noch nicht an. Bei allem, was der Erkenntnistheoretiker vor der Feststellung des Anfangs vorzubringen hat, giebt es also nur Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit, nicht Wahrheit oder Irrthum. Aber auch in diesem Anfangspuncte selbst ist aller Irrthum ausgeschlossen; denn der letztere kann erst mit dem Erkennen beginnen, also nicht vor demselben liegen.

Den letzten Satz darf keine andere als die Erkenntnistheorie für sich in Anspruch nehmen, die von unseren Erwägungen ausgeht. Wo der Ausgangspunct von einem Objecte (oder Subjecte) mit einer gedanklichen Bestimmung gemacht wird, da ist der Irrthum allerdings auch im Anfange, nemlich gleich bei dieser Bestimmung, möglich. Es hängt ja die Berechtigung derselben von den Gesetzen ab, welche der Erkenntnisact zu Grund legt. Dieselbe kann sich aber erst im Verlaufe der erkenntnistheoretischen Untersuchungen ergeben. Nur wenn man sagt: ich sondere alle gedanklichen, durch Erkennen erlangten, Bestimmungen aus meinem Weltbilde aus und halte nur alles dasjenige fest, was ohne mein Zuthun in den Horizont meiner Beobachtung tritt, dann ist aller Irrthum ausgeschlossen. Wo ich mich grundsätzlich aller Aussage enthalte, da kann ich auch keinen Irrthum begehen.

Insoferne der Irrthum erkenntnistheoretisch in Betracht kommt, kann er nur innerhalb des Erkenntnisactes liegen. Die Sinnestäuschung ist kein Irrthum. Wenn uns der Mond im Aufgangspuncte grösser erscheint als im Zenith, so haben wir es nicht mit einem Irrthume, sondern mit einer in den Naturgesetzen wohl begründeten Thatsache zu thun. Ein Fehler in der Erkenntnis entstünde erst, wenn wir bei der Combination der gegebenen Wahrnehmungen im Denken jenes »grösser« und »kleiner« in unrichtiger Weise deuteten. Diese Deutung liegt aber innerhalb des Erkenntnisactes.

Will man wirklich das Erkennen in seiner ganzen Wesenheit begreifen, dann muss man es unzweifelhaft zunächst da erfassen, wo es an seinen Anfang gestellt ist, wo es einsetzt. Auch ist klar, dass dasjenige, was vor diesem Anfang liegt, nicht in die Erklärung des Erkennens mit ein-

Digitized by Google

bezogen werden darf, sondern eben vorausgesetzt werden muss. In das Wesen dessen einzudringen, was hier von uns vorausgesetzt wird, ist Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihren einzelnen Zweigen. Hier wollen wir aber nicht besondere Erkenntnisse über dieses oder jenes gewinnen, sondern das Erkennen selbst untersuchen. Erst wenn wir den Erkenntnisact begriffen haben, können wir ein Urtheil darüber gewinnen, was die Aussagen über den Weltinhalt für eine Bedeutung haben, die im Erkennen über denselben gemacht werden.

Deshalb enthalten wir uns so lange jeglicher Bestimmung über das unmittelbar Gegebene, so lange wir nicht wissen, welchen Bezug eine solche Bestimmung zu dem Bestimmten hat. Selbst mit dem Begriff des »unmittelbar Gegebenen« sprechen wir nichts über das vor dem Erkennen liegende aus. Er hat nur den Zweck auf dasselbe hinzuweisen, den Blick darauf zu richten. Die begriffliche Form ist hier im Anfange der Erkenntnistheorie nur die erste Beziehung, in welche sich das Erkennen zum Weltinhalte setzt. Es ist mit dieser Bezeichnung selbst für den Fall vorgesorgt, dass der gesamte Weltinhalt nur ein Gespinnst unseres eigenen »Ich« ist, dass also der exclusive Subjectivismus zu Recht bestünde; denn von einem Gegebensein dieser Thatsache kann ja nicht die Rede sein. Sie könnte nur das Ergebnis erkennender Erwägung sein d. h. sich durch die Erkenntnistheorie erst als richtig herausstellen, nicht aber ihr als Vorausssetzung dienen.

In diesem unmittelbar gegebenen Weltinhalt ist nun alles eingeschlossen, was überhaupt innerhalb des Horizontes unserer Erlebnisse im weitesten Sinne auftauchen kann: Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Gefühle, Willensacte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen.

Auch die Illusionen und Hallucinationen stehen auf dieser Stufe ganz gleichberechtigt da mit anderen Theilen des Weltinhalts. Denn welches Verhältnis dieselben zu anderen Wahrnehmungen haben, das kann erst die erkennende Betrachtung lehren.

Wenn die Erkenntnistheorie von der Annahme ausgeht, dass alles eben angeführte unser Bewusstseinsinhalt sei, dann entsteht natürlich sofort die Frage: wie kommen wir aus dem Bewusstsein heraus zur Erkenntnis des Seins, wo ist das Sprungbrett, das uns aus dem Subjectiven ins Transsubjective führt? Für uns liegt die Sache ganz anders. Für uns sind das Bewusstsein sowohl, wie die »Ich-«Vorstellung

Digitized by Google

zunächst nur Theile des Unmittelbar-Gegebenen, und welches Verhältnis die ersteren zu dem letzteren haben, ist erst ein Ergebnis der Erkenntnis. Nicht vom Bewusstsein aus wollen wir das Erkennen bestimmen, sondern umgekehrt: vom Erkennen aus das Bewusstsein und das Verhältnis von Subjectivität und Objectivität. Da wir das Gegebene zunächst ohne alle Prädicate lassen, so müssen wir fragen: wie kommen wir überhaupt zu einer Bestimmung desselben, wie ist es möglich, mit dem Erkennen irgendwo anzufangen? Wie können wir den einen Theil des Weltbildes z. B. als Wahrnehmung, den anderen als Begriff, den einen als Sein, den andern als Schein, jenen als Ursache, diesen als Wirkung bezeichnen, wie können wir uns selbst von dem Objectiven abscheiden und als »Ich« gegenüber dem »Nicht-Ich« ansehen?

Wir müssen die Brücke von dem gegebenen Weltbilde zu jenem finden, welches wir durch unser Erkennen entwickeln. Dabei begegnen wir aber der folgenden Schwierigkeit. So lange wir das Gegebene bloss passiv anstarren, können wir nirgends einen Ansatzpunct finden, an den wir anknüpfen könnten, um von da aus das Erkennen weiter zu spinnen. Wir müssten im Gegebenen irgendwo den Ort finden, wo wir eingreifen können, wo etwas dem Erkennen homogenes liegt. Wäre alles wirklich nur gegeben, dann müsste es beim blossen Hinausstarren in die Aussenwelt und einem völlig gleichwertigen Hineinstarren in die Welt unserer Individualität sein Bewenden haben. Wir könnten dann die Dinge höchstens als Aussenstehende beschreiben, aber niemals sie begreifen. Unsere Begriffe hätten nur einen rein äusserlichen Bezug zu dem, worauf sie sich beziehen, keinen innerlichen. Es hängt für das wahrhafte Erkennen alles davon ab, dass wir irgendwo im Gegebenen ein Gebiet finden, wo unsere erkennende Thätigkeit sich nicht bloss ein Gegebenes voraussetzt, sondern in dem Gegebenen thätig mitten darinnen steht. Mit anderen Worten: Es muss sich gerade bei dem strengen Festhalten an dem Bloss-Gegebenen herausstellen, dass nicht alles ein solches ist. Unsere Forderung muss eine solche gewesen sein, dass sie durch ihre strenge Einhaltung sich theilweise selbst aufhebt. Wir haben sie gestellt, damit wir nicht willkürlich irgend einen Anfang der Erkenntnistheorie festsetzen, sondern denselben wirklich aufsuchen. Gegeben in unserem Sinne kann alles werden, auch das seiner innersten Natur nach Nicht-Gegebene. Es tritt uns eben dann bloss formell als Gegebenes entgegen; entpuppt sich aber bei genauerer Betrachtung von selbst als das, was es wirklich ist.

Digitized by Google

Alle Schwierigkeit in dem Begreifen des Erkennens liegt darinnen, dass wir den Weltinhalt nicht aus uns selbst hervorbringen. Würden wir das, so gäbe es überhaupt kein Erkennen. Eine Frage für mich kann durch ein Ding nur entstehen, wenn es mir »gegeben« wird. Was ich hervorbringe, dem ertheile ich seine Bestimmungen; ich brauche also nach ihrer Berechtigung nicht erst zu fragen.

Dies ist der zweite Punct unserer Erkenntnistheorie. Er besteht in dem Postulat: es muss im Gebiete des Gegebenen etwas liegen, wo unsere Thätigkeit nicht im Leeren schwebt, wo der Inhalt der Welt selbst in diese Thätigkeit eingeht.

Haben wir den Anfang der Erkenntnistheorie in der Weise bestimmt, dass wir ihn völlig vor die erkennende Thätigkeit legten, um durch kein Vorurtheil innerhalb des Erkennens dieses selbst zu trüben, so bestimmen wir jetzt den ersten Schritt, den wir in unserer Entwickelung machen, auch so, dass von Irrthum oder Unrichtigkeit nicht die Rede sein kann. Denn wir fällen kein Urtheil über irgend etwas, sondern zeigen nur die Forderung auf, die erfüllt werden muss, wenn überhaupt Erkenntnis zu Stande kommen soll. Es kommt alles darauf an, dass wir mit vollkommener kritischer Besonnenheit uns des folgenden bewusst sind: wir stellen das Charakteristikum selbst als Postulat auf, welches jener Theil des Weltinhalts haben muss, bei dem wir mit unserer Erkenntnisthätigkeit einsetzen können.

Ein anderes ist aber auch durchaus unmöglich. Der Weltinhalt als gegebener ist ja ganz bestimmungslos. Kein Theil kann durch sich selbst den Anstoss geben, von ihm aus den Anfang zu einer Ordnung in diesem Chaos zu machen. Da muss also die erkennende Thätigkeit einen Machtspruch thun und sagen: so und so muss dieser Theil beschaffen sein. Ein solcher Machtspruch tastet auch das Gegebene in keiner Weise in seiner Qualität an. Er bringt keine willkürliche Behauptung in die Wissenschaft. Er behauptet eben gar nichts, sondern er sagt nur: wenn Erkenntnis als möglich erklärbar sein soll, dann muss nach einem Gebiet gesucht werden, wie es oben bezeichnet worden ist. Ist ein solches vorhanden, dann giebt es eine Erklärung des Erkennens; sonst nicht. Während wir den Anfang der Erkenntnistheorie mit dem »Gegebenen« im allgemeinen machten, schränken wir jetzt die Forderung darauf ein, einen bestimmten Punct desselben ins Auge zu fassen.

Wir wollen nun an unsere Forderung näher herantreten. Wo finden wir irgend etwas in dem Weltbilde, das nicht

Digitized by Google

bloss ein gegebenes, sondern das nur insofern gegeben ist, als es zugleich ein im Erkenntnisacte hervorgebrachtes ist?

Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, dass wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlussfolgerungen nöthig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, dass die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, dass diese nicht ohne unsere Thätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar, sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, dass Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisact und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. Daher täuscht sich auch kein Mensch über diesen Charakter der Begriffe und Ideen. Man kann eine Hallucination wohl für ein von aussen gegebenes halten, aber man wird niemals von seinen Begriffen glauben, dass sie ohne eigene Denkarbeit uns gegeben werden. Ein Wahnsinniger hält nur Dinge und Verhältnisse, die mit Prädicaten der »Wirklichkeit« ausgestattet sind, für real, obgleich sie es factisch nicht sind; nie aber wird er von seinen Begriffen und Ideen sagen, dass sie ohne eigene Thätigkeit in die Welt des Gegebenen eintreten. Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, dass es *gegeben* werden muss, wenn wir es erleben wollen; nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das umgekehrte ein: *wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen*. Nur die Begriffe und Ideen sind uns in der Form gegeben, die man die *intellectuelle Anschauung* genannt hat. Kant und die neueren an ihn anknüpfenden Philosophen sprechen dieses Vermögen dem Menschen vollständig ab, weil alles Denken sich nur auf Gegenstände beziehe und aus sich selbst absolut nichts hervorbringe. In der intellectuellen Anschauung muss mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein. Ist dies aber nicht bei den reinen Begriffen und Ideen[1]) wirklich der Fall? Man muss sie nur in der Form betrachten, in der sie von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind. Wenn man z. B. den reinen Begriff der Causalität erfassen will, darf man sich nicht an irgend eine bestimmte Causalität oder an die Summe aller Causalitäten halten, sondern an den blossen Begriff derselben. Ursachen

[1]) Unter Begriff verstehe ich eine Regel, nach welcher die zusammenhangslosen Elemente der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden werden. Causalität z. B. ist ein Begriff. Idee ist nur ein Begriff mit grösserem Inhalt. Organismus, ganz abstract genommen, ist eine Idee.

und Wirkungen müssen wir in der Welt aufsuchen, Ursachlichkeit als Gedankenform müssen wir selbst hervorbringen, ehe wir die ersteren in der Welt finden können. Wenn man aber an der Kant'schen Behauptung festhalten wollte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, so wäre es undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzuthun. Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben: a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muss ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel thun; diese kann ich aber nur im Erkenntnisacte selbst producieren, denn aus dem Objecte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letzteren mit Hilfe der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein begrifflichen Entität auf.

Bevor wir nun weiter schreiten, wollen wir erst einen möglichen Einwand beseitigen. Es scheint nemlich, als ob unbewusst in unserem Gedankengange die Vorstellung des »Ich«, des »persönlichen Subjects« eine Rolle spiele, und dass wir diese Vorstellung in dem Fortschritte unserer Gedankenentwickelung benützen, ohne die Berechtigung dazu dargethan zu haben. Es ist das der Fall, wenn wir z. B. sagen: »wir bringen Begriffe hervor« oder »wir stellen diese oder jene Forderung«. Aber nichts in unseren Ausführungen giebt Veranlassung, in solchen Sätzen mehr als stilistische Wendungen zu sehen. Dass der Erkenntnisact einem »Ich« angehört und von demselben ausgeht, das kann, wie wir schon gesagt haben, nur auf Grund erkennender Erwägungen festgestellt werden. Eigentlich müssten wir vorläufig nur von dem Erkenntnisact sprechen, ohne einen Träger desselben auch nur zu erwähnen. Denn alles, was bis jetzt feststeht, beschränkt sich darauf, dass ein »Gegebenes« vorliegt, und dass aus einem Puncte dieses »Gegebenen« das oben angeführte Postulat entspringt; endlich, dass Begriffe und Ideen das Gebiet sind, das diesem Postulate entspricht. Dass der Punct, aus dem das Postulat entspringt, das »Ich« ist, soll damit nicht geleugnet werden. Aber wir beschränken uns fürs erste darauf, jene beiden Schritte der Erkenntnistheorie in ihrer Reinheit hinzustellen.

Digitized by Google

V. Erkennen und Wirklichkeit.

Begriffe und Ideen sind es also, in denen wir das gegeben haben, was zugleich über das Gegebene hinausführt. Damit aber ist die Möglichkeit geboten, auch das Wesen der übrigen Erkenntnisthätigkeit zu bestimmen.

Wir haben durch ein Postulat aus dem gegebenen Weltbilde einen Theil ausgesondert, weil es in der Natur des Erkennens liegt, gerade von diesem so gearteten Theile auszugehen. Diese Aussonderung wurde also nur gemacht, um das Erkennen begreifen zu können. Damit müssen wir uns aber auch zugleich klar darüber sein, dass wir die Einheit des Weltbildes künstlich zerrissen haben. Wir müssen einsehen, dass das von uns aus dem Gegebenen abgetrennte Segment, abgesehen von unserer Forderung und ausser derselben, in einer nothwendigen Verbindung mit dem Weltinhalt stehe. Damit ist der nächste Schritt der Erkenntnistheorie gegeben. Er wird darinnen bestehen, die Einheit, welche behufs Ermöglichung der Erkenntnis zerrissen worden ist, wieder herzustellen. Diese Wiederherstellung geschieht in dem Denken über die gegebene Welt. In der denkenden Weltbetrachtung vollzieht sich thatsächlich die Vereinigung der zwei Theile des Weltinhalts: dessen, den wir als Gegebenes auf dem Horizonte unserer Erlebnisse überblicken und dessen, der im Erkenntnisact produciert werden muss, um auch gegeben zu sein. Der Erkenntnisact ist die Synthese dieser beiden Elemente. Und zwar erscheint in jedem einzelnen Erkenntnisacte das eine derselben als ein im Acte selbst produciertes, durch ihn zu dem bloss gegebenen hinzugebrachtes. Nur im Anfange der Erkenntnistheorie selbst erscheint das sonst stets producierte als ein gegebenes.

Die gegebene Welt mit Begriffen und Ideen durchdringen, ist aber denkende Betrachtung der Dinge. Das Denken ist somit thatsächlich der Act, wodurch die Erkenntnis vermittelt wird. Nur wenn das Denken von sich aus den Inhalt des Weltbildes ordnet, kann Erkenntnis zu Stande kommen. Das Denken selbst ist ein Thun, das einen eigenen Inhalt im Momente des Erkennens hervorbringt. Soweit also der erkannte Inhalt aus dem Denken allein fliesst, bietet er für das Erkennen keine Schwierigkeit. Hier brauchen wir bloss zu beobachten; und wir haben das Wesen unmittelbar gegeben. Die Beschreibung des Denkens ist zugleich die Wissenschaft des Denkens. In der That war auch die Logik nie etwas anderes als eine Beschreibung der Denk-

Digitized by Google

formen, nie eine beweisende Wissenschaft. Der Beweis tritt erst ein, wenn eine Synthesis des gedachten mit anderweitigem Weltinhalte stattfindet. Mit Recht sagt daher Gideon Spicker in seinem Buche: »Lessings Weltanschauung« (S. 5): »Dass das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch, noch logisch.« Wir können hinzufügen: Beim Denken hört alles Beweisen auf. Denn der Beweis setzt bereits das Denken voraus. Man kann wohl ein einzelnes Factum, nicht aber das Beweisen selbst beweisen. Wir können nur beschreiben, was ein Beweis ist. In der Logik ist alle Theorie nur Empirie; in dieser Wissenschaft giebt es nur Beobachtung. Wenn wir aber ausser unserem Denken etwas erkennen wollen, so können wir das nur mit Hilfe des Denkens, d. h. das Denken muss an ein gegebenes herantreten und es aus der chaotischen Verbindung in eine systematische mit dem Weltbilde bringen. Das Denken tritt also als formendes Princip an den gegebenen Weltinhalt heran. Der Vorgang dabei ist folgender. Es werden zunächst gedanklich gewisse Einzelheiten aus der Gesamtheit des Weltganzen herausgehoben. Denn im Gegebenen ist eigentlich kein Einzelnes, sondern alles in continuierlicher Verbindung. Diese gesonderten Einzelheiten bezieht nun das Denken nach Massgabe der von ihm producierten Formen auf einander und bestimmt zuletzt, was sich aus dieser Beziehung ergiebt. Dadurch, dass das Denken einen Bezug zwischen zwei abgesonderten Parthieen des Weltinhaltes herstellt, hat es gar nichts von sich aus über dieselben bestimmt. Es wartet ja ab, was sich in Folge der Herstellung des Bezuges von selbst ergiebt. Dieses Ergebnis erst ist eine Erkenntnis über die betreffenden Theile des Weltinhaltes. Läge es in der Natur des letztern, durch jenen Bezug überhaupt nichts über sich zu äussern: nun dann müsste eben der Denkversuch misslingen und ein neuer an seine Stelle treten. Alle Erkenntnisse beruhen darauf, dass der Mensch zwei oder mehrere Elemente der Wirklichkeit in die richtige Verbindung bringt und das sich hieraus ergebende erfasst.

Es ist zweifellos, dass wir nicht nur in den Wissenschaften, wo es uns die Geschichte derselben sattsam lehrt, sondern auch im gewöhnlichen Leben viele solche vergebliche Denkversuche machen; nur tritt in den einfachen Fällen, die uns doch zumeist begegnen, der richtige so rasch an die Stelle der falschen, dass uns diese letzteren gar nicht oder nur selten zum Bewusstsein kommen.

Kant schwebte diese von uns abgeleitete Thätigkeit des Denkens zum Behufe der systematischen Gliederung des

Digitized by Google

Weltinhaltes bei seiner »synthetischen Einheit der Apperception« vor. Aber wie wenig sich derselbe die eigentliche Aufgabe des Denkens dabei zum Bewusstsein gebracht hat, geht daraus hervor, dass er glaubt, aus den Regeln, nach denen sich diese Synthesis vollzieht, lassen sich die Gesetze a priori der reinen Naturwissenschaft ableiten. Er hat dabei nicht bedacht, dass die synthetische Thätigkeit des Denkens nur eine solche ist, welche die Gewinnung der eigentlichen Naturgesetze vorbereitet. Denken wir uns, wir lösen irgend einen Inhalt a aus dem Weltbilde los, und ebenso einen andern b. Wenn es zur Erkenntnis eines gesetzmässigen Zusammenhanges zwischen a und b kommen soll, so hat das Denken zunächst a in ein solches Verhältnis zu b zu bringen, durch das es möglich wird, dass sich uns die bestehende Abhängigkeit als gegebene darstellt. Der eigentliche Inhalt eines Naturgesetzes resultiert also aus dem Gegebenen, und dem Denken kommt es bloss zu, die Gelegenheit herbeizuführen, durch die die Theile des Weltbildes in solche Verhältnisse gebracht werden, dass ihre Gesetzmässigkeit ersichtlich wird. Aus der blossen synthetischen Thätigkeit des Denkens folgen also keinerlei objective Gesetze.

Wir müssen uns nun fragen, welchen Antheil hat das Denken bei der Herstellung unseres wissenschaftlichen, im Gegensatz zum bloss gegebenen Weltbilde? Aus unserer Darstellung folgt, dass es die Form der Gesetzmässigkeit besorgt. Nehmen wir in unserem obigen Schema an, dass a die Ursache, b die Wirkung sei. Es könnte der causale Zusammenhang von a und b nie Erkenntnis werden, wenn das Denken nicht in der Lage wäre, den Begriff der Causalität zu bilden. Aber um im gegebenen Falle a als Ursache, b als Wirkung zu erkennen, dazu ist nothwendig, dass jene beiden dem entsprechen, was unter Ursache und Wirkung verstanden wird. Ebenso steht es mit anderen Kategorien des Denkens.

Es wird zweckmässig sein, hier auf die Ausführungen Humes über den Begriff der Causalität mit einigen Worten hinzuweisen. Hume sagt, die Begriffe von Ursache und Wirkung haben ihren Ursprung lediglich in unserer Gewohnheit. Wir beobachten öfters, dass auf ein gewisses Ereignis ein anderes folgt, und gewöhnen uns daran, die beiden in Causalverbindung zu denken, sodass wir erwarten, dass das zweite eintritt, wenn wir das erste bemerken. Diese Auffassung geht aber von einer ganz irrigen Vorstellung von dem Causalitätsverhältnisse aus. Begegne ich durch eine Reihe von Tagen immer demselben Menschen, wenn ich

Digitized by Google

aus dem Thore meines Wohnhauses trete, so werde ich mich zwar nach und nach gewöhnen, die zeitliche Folge der beiden Ereignisse zu erwarten; aber es wird mir gar nicht einfallen, hier einen Causalzusammenhang zwischen meinem und des andern Menschen Erscheinen an demselben Orte zu constatieren. Ich werde noch wesentlich andere Theile des Weltinhaltes aufsuchen, um die unmittelbare Folge der angeführten Thatsachen zu erklären. Wir bestimmen den Causalzusammenhang eben durchaus nicht nach der zeitlichen Folge, sondern nach der inhaltlichen Bedeutung der als Ursache und Wirkung bezeichneten Theile des Weltinhaltes.

Daraus, dass das Denken nur eine formale Thätigkeit beim Zustandebringen unseres wissenschaftlichen Weltbildes ausübt, folgt: der Inhalt eines jeden Erkenntnisses kann kein a priori vor der Beobachtung (Auseinandersetzung des Denkens mit dem Gegebenen) feststehender sein, sondern muss restlos aus der letzeren hervorgehen. In diesem Sinne sind alle unsere Erkenntnisse empirisch. Es ist aber auch gar nicht zu begreifen, wie das anders sein sollte. Denn die Kant'schen Urtheile a priori sind im Grunde gar keine Erkenntnisse, sondern nur Postulate. Man kann im Kant'schen Sinne immer nur sagen: wenn ein Ding Object einer möglichen Erfahrung werden soll, dann muss es sich diesen Gesetzen fügen. Das sind also Vorschriften, die das Subject den Objecten macht. Man sollte aber doch glauben, wenn uns Erkenntnisse von dem Gegebenen zu Theil werden sollen, so müssen dieselben nicht aus der Subjectivität, sondern aus der Objectivität fliessen.

Das Denken sagt nichts a priori über das Gegebene aus, aber es stellt jene Formen her, durch deren Zugrundelegung a posteriori die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen zum Vorschein kommt.

Es ist klar, dass diese Ansicht über die Grade der Gewissheit, die ein gewonnenes Erkenntnisurtheil hat, a priori nichts ausmachen kann. Denn auch die Gewissheit kann aus nichts anderem denn aus dem Gegebenen selbst gewonnen werden. Es lässt sich dagegen einwenden, dass die Beobachtung nie etwas anderes sage, als dass einmal irgend ein Zusammenhang der Erscheinungen stattfindet, nicht aber, dass er stattfinden muss und in gleichem Falle immer stattfinden wird. Aber auch diese Annahme ist eine irrthümliche. Denn wenn ich einen gewissen Zusammenhang zwischen Theilen des Weltbildes erkenne, so ist er in unserem Sinne nichts anderes, als was aus diesen Theilen selbst sich ergiebt, es ist nichts, was ich zu diesen Theilen hinzudenke, sondern etwas,

Digitized by Google

was wesentlich zu denselben gehört, was also nothwendig dann immer da sein muss, wenn sie selbst da sind.

Nur eine Ansicht, die davon ausgeht, dass alles wissenschaftliche Treiben nur darinnen bestehe, die Thatsachen der Erfahrung nach ausser denselben liegenden, subjectiven Maximen zu verknüpfen, kann glauben, dass a und b heute nach diesem, morgen nach jenem Gesetze verknüpft sein können (J. St. Mill). Wer aber einsieht, dass die Naturgesetze aus dem Gegebenen stammen, somit dasjenige sind, was den Zusammenhang der Erscheinungen ausmacht und bestimmt, dem wird es gar nicht einfallen, von einer bloss comparativen Allgemeinheit der aus der Beobachtung gewonnenen Gesetze zu sprechen. Damit wollen wir natürlich nicht behaupten, dass die von uns einmal als richtig angenommenen Naturgesetze auch unbedingt giltig sein müssen. Aber wenn ein späterer Fall ein aufgestelltes Gesetz umstösst, dann rührt dies nicht davon her, dass dasselbe das erstemal nur mit comparativer Allgemeinheit hat gefolgert werden können, sondern davon, dass es auch dazumal nicht vollkommen richtig gefolgert war. Ein echtes Naturgesetz ist nichts anderes als der Ausdruck eines Zusammenhanges im gegebenen Weltbilde, und es ist ebenso wenig, ohne die Thatsachen da, die es regelt, wie diese ohne jenes da sind.

Wir haben es oben als die Natur des Erkenntnisactes bestimmt, dass das gegebene Weltbild denkend mit Begriffen und Ideen durchsetzt wird. Was folgt aus dieser Thatsache? Wäre in dem Unmittelbar-Gegebenen eine abgeschlossene Ganzheit enthalten, dann wäre eine solche Bearbeitung desselben im Erkennen unmöglich und auch unnöthig. Wir würden dann einfach das Gegebene hinnehmen, wie es ist, und wären in dieser Gestalt davon befriedigt. Nur wenn in dem Gegebenen etwas verborgen liegt, was noch nicht erscheint, wenn wir es in seiner Unmittelbarkeit betrachten, sondern erst mit Hilfe der vom Denken hineingebrachten Ordnung, dann ist der Erkenntnisact möglich. Was in dem Gegebenen vor der gedanklichen Verarbeitung liegt, ist nicht dessen volle Ganzheit.

Dies wird sogleich noch deutlicher, wenn wir auf die im Erkenntnisact in Betracht kommenden Factoren näher eingehen. Der erste derselben ist das Gegebene. Das Gegebensein ist keine Eigenschaft des Gegebenen, sondern nur ein Ausdruck für dessen Verhältnis zu dem zweiten Factor des Erkenntnisactes. Was das Gegebene seiner eigenen Natur nach ist, bleibt also durch diese Bestimmung völlig im Dunkeln. Den zweiten Factor, den begrifflichen Inhalt des

Digitized by Google

Gegebenen, findet das Denken im Erkenntnisacte als nothwendig mit dem Gegebenen verbunden. Wir fragen uns nun: 1. Wo besteht die Trennung von Gegebenem und Begriff? 2. Wo liegt die Vereinigung derselben? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist ohne Zweifel in unseren vorangehenden Untersuchungen gegeben. Die Trennung besteht lediglich im Erkenntnisacte, die Verbindung liegt im Gegebenen. Daraus geht mit Nothwendigkeit hervor, dass der begriffliche Inhalt nur ein Theil des Gegebenen ist, und dass der Erkenntnisact darinnen besteht, die für ihn zunächst getrennt gegebenen Bestandtheile des Weltbildes mit einander zu vereinigen. Das gegebene Weltbild wird somit erst vollständig durch jene mittelbare Art Gegebenseins, die durch das Denken herbeigeführt wird. Durch die Form der Unmittelbarkeit zeigt sich das Weltbild zuerst in einer ganz unvollständigen Gestalt.

Wäre in dem Weltinhalte von vorneherein der Gedankeninhalt mit dem Gegebenen vereinigt, dann gäbe es kein Erkennen. Denn es könnte nirgends das Bedürfnis entstehen, über das Gegebene hinauszugehen. Würden wir aber mit dem Denken und in demselben allen Inhalt der Welt erzeugen, dann gäbe es ebenso wenig ein Erkennen. Denn was wir selbst producieren, brauchen wir nicht zu erkennen. Das Erkennen beruht also darauf, dass uns der Weltinhalt ursprünglich in einer Form gegeben ist, die unvollständig ist, die ihn nicht ganz enthält, sondern die ausser dem, was sie unmittelbar darbietet, noch eine zweite wesentliche Seite hat. Diese zweite, ursprünglich nicht gegebene Seite des Weltinhaltes wird durch die Erkenntnis enthüllt. Was uns im Denken abgesondert erscheint, sind also nicht leere Formen, sondern eine Summe von Bestimmungen (Kategorien), die aber für den übrigen Weltinhalt Form sind. Erst die durch die Erkenntnis gewonnene Gestalt des Weltinhalts, in der beide aufgezeigte Seiten desselben vereinigt sind, kann **Wirklichkeit** genannt werden.

VI. Die voraussetzungslose Erkenntnistheorie und Fichtes Wissenschaftslehre.

Mit den bisherigen Ausführungen haben wir die Idee der Erkenntnis festgestellt. Unmittelbar gegeben ist diese Idee nun im menschlichen Bewusstsein, insoferne es sich er-

Digitized by Google

kennend verhält. Dem »Ich« als Mittelpunct[1]) des Bewusstseins ist die äussere und innere Wahrnehmung und sein eigenes Dasein unmittelbar gegeben. Das Ich fühlt den Drang, in diesem Gegebenen mehr zu finden, als was unmittelbar gegeben ist. Es geht ihm gegenüber der gegebenen Welt die zweite, die des Denkens, auf, und es verbindet die beiden dadurch, dass es aus freiem Entschluss das verwirklicht, was wir als Idee des Erkennens festgestellt haben. Hierinnen liegt nun ein Grundunterschied zwischen der Art, wie sich im Object des menschlichen Bewusstseins selbst Begriff und Unmittelbar-Gegebenes zur totalen Wirklichkeit verbunden zeigen, und jener die dem übrigen Weltinhalte gegenüber Geltung hat. Bei jedem andern Theil des Weltbildes müssen wir uns vorstellen, dass die Verbindung das ursprüngliche, von vorneherein nothwendige ist, und dass nur am Beginne des Erkennens für die Erkenntnis eine künstliche Trennung eingetreten ist, die aber zuletzt durch das Erkennen, der ursprünglichen Wesenheit des Objectiven gemäss, wieder aufgehoben wird. Beim menschlichen Bewusstsein ist das anders. Hier ist die Verbindung nur vorhanden, wenn sie in wirklicher Thätigkeit vom Bewusstsein vollzogen wird. Bei jedem anderen Objecte hat die Trennung für das Object keine Bedeutung, sondern nur für die Erkenntnis. Die Verbindung ist hier das erste, die Trennung das abgeleitete. Das Erkennen vollzieht nur die Trennung, weil es sich auf seine Art nicht in den Besitz der Verbindung setzen kann, wenn es nicht vorher getrennt hat. Begriff und gegebene Wirklichkeit des Bewusstseins aber sind ursprünglich getrennt, die Verbindung ist das abgeleitete, und deswegen ist das Erkennen so beschaffen, wie wir es geschildert haben. Weil im Bewusstsein nothwendig Idee und Gegebenes getrennt auftreten, deswegen spaltet sich für dasselbe die gesammte Wirklichkeit in diese zwei Theile, und weil das Bewusstsein nur durch eigene Thätigkeit die Verbindung der beiden genannten Elemente bewirken kann, deshalb gelangt es nur durch Verwirklichung des Erkenntnisactes zur vollen Wirklichkeit. Die übrigen Kategorien (Ideen) wären auch dann nothwendig mit den entsprechenden Formen des Gegebenen verknüpft, wenn sie nicht in die Erkenntnis aufgenommen würden; die Idee des Erkennens kann mit dem ihr entsprechenden Gegebenen nur durch die Thätigkeit des Bewusstseins vereinigt werden. Ein

[1]) Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass wir mit der Bezeichnung »Mittelpunct« hier nicht eine theoretische Ansicht über die Natur des Bewusstseins verknüpft wissen wollen, sondern dass wir sie nur als stilistische Abkürzung für die Gesammtphysiognomie des Bewusstseins gebrauchen.

Digitized by Google

wirkliches Bewusstsein existiert nur, wenn es sich selbst verwirklicht. Damit glauben wir genügend vorbereitet zu sein, um den Grundfehler von Fichtes »Wissenschaftslehre« blosszulegen und zugleich den Schlüssel zu ihrem Verständnis zu liefern. Fichte ist derjenige Philosoph, welcher unter Kants Nachfolgern am lebhaftesten gefühlt hat, dass eine Grundlegung aller Wissenschaften nur in einer Theorie des Bewusstseins bestehen könne; aber er kam nie zur Erkenntnis, warum das so ist. Er empfand, dass dasjenige, was wir als zweiten Schritt der Erkenntnistheorie bezeichnen und dem wir die Form eines Postulates geben, von dem »Ich« wirklich ausgeführt werden müsse. Wir ersehen dies z. B. aus seinen folgenden Worten: »Die Wissenschaftslehre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft sein soll, gerade so wie alle möglichen Wissenschaften, insoferne sie systematisch sein sollen, durch eine Bestimmung der Freiheit, welche letztere hier insbesondere bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz überhaupt zum Bewusstsein zu erheben. Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die nothwendige Handlung der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form des Wissens oder Bewusstseins aufgenommen«.[1]) Was ist hier unter Handlungsart der »Intelligenz« zu verstehen, wenn man das, was dunkel gefühlt ist, in klaren Begriffen ausspricht? Nichts anderes als die im Bewusstsein sich vollziehende Verwirklichung der Idee des Erkennens. Wäre Fichte sich dessen vollkommen klar bewusst gewesen, dann hätte er den obigen Satz einfach so formulieren müssen: Die Wissenschaftslehre hat das Erkennen, insoferne es noch unbewusste Thätigkeit des »Ich« ist, zum Bewusstsein zu erheben; sie hat zu zeigen, dass im »Ich« als nothwendige Handlung die Objectivierung der Idee des Erkennens ausgeführt wird.

Fichte will die Thätigkeit des »Ich« bestimmen. Er findet: »Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject.«[2]) Dieses Setzen des Ich ist für Fichte die erste unbedingte Thathandlung, »die allem übrigen Bewusstseyn zum Grunde liegt«.[3]) Das Ich kann also im Sinne Fichtes auch nur durch einen absoluten Entschluss alle seine Thätigkeit beginnen. Aber für Fichte ist es unmöglich, dieser seiner vom Ich absolut gesetzten Thätigkeit zu irgend einem Inhalte

[1]) Fichtes Sämtl. Werke I. S. 71 f.
[2]) S. W. I. S. 97.
[3]) S. W. I. S. 91.

Digitized by Google

ihres Thuns zu verhelfen. Denn er hat nichts, worauf sich diese Thätigkeit richten, wonach sie sich bestimmen soll. Sein Ich soll eine Thathandlung vollziehen; aber was soll es thun. Weil Fichte den Begriff der Erkenntnis nicht aufstellte, den das Ich verwirklichen soll, deshalb rang er vergeblich, irgend einen Fortgang von seiner absoluten Thathandlung zu den weiteren Bestimmungen des Ich zu finden. Ja, er erklärt zuletzt in Bezug auf einen solchen Fortgang, dass die Untersuchung hierüber ausserhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in seiner Deduction der Vorstellung weder von einer absoluten Thätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtsein aus, das zugleich Bestimmen ist, weil im Bewusstsein unmittelbar nichts anderes enthalten ist, noch enthalten sein kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmt, bleibt in der Theorie vollständig unentschieden; und durch diese Unbestimmtheit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in den practischen Theil der Wissenschaftslehre getrieben.[1]) Durch diese Erklärung vernichtet aber Fichte überhaupt alles Erkennen. Denn die practische Thätigkeit des Ich gehört in ein ganz anderes Gebiet. Dass das von uns oben aufgestellte Postulat nur durch eine freie Handlung des Ich realisiert werden kann, ist ja klar; aber wenn das Ich sich erkennend verhalten soll, so kommt es gerade darauf an, dass die Entschliessung desselben dahin geht, die Idee des Erkennens zu verwirklichen. Es ist ja gewiss richtig, dass das Ich aus freiem Entschluss noch vieles andere vollführen kann. Aber nicht auf eine Charakteristik des »frei en«, sondern auf eine solche des »erkennenden« Ich kommt es bei der erkenntnistheoretischen Grundlegung aller Wissenschaften an. Fichte hat sich aber von seinem subjectiven Hange, die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit in das hellste Licht zu stellen, allzusehr beeinflussen lassen. Mit Recht bemerkt Harms in seiner Rede »über die Philosophie Fichtes« (S. 15): »Seine Weltansicht ist eine vorherrschend und ausschliesslich ethische und seine Erkenntnistheorie trägt keinen anderen Charakter.« Das Erkennen hätte absolut keine Aufgabe, wenn alle Gebiete der Wirklichkeit in ihrer Totalität gegeben wären. Da nun aber das Ich, so lange es nicht vom Denken in das systematische Ganze des Weltbildes eingefügt ist, auch nichts anderes ist als ein unmittelbar gegebenes, so genügt ein blosses Aufzeigen seines Thuns durchaus nicht. Fichte jedoch ist der Ansicht, dass beim Ich mit dem blossen Aufsuchen schon alles gethan sei. »Wir haben den absolut-

[1]) S. W. I. S. 178.

ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen lässt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll.«[1]) Wir haben gesehen, dass das Beweisen und Bestimmen einzig und allein dem Inhalte der reinen Logik gegenüber nicht am Platze ist. Das Ich gehört aber der Wirklichkeit an, und da ist es nothwendig das Vorhandensein dieser oder jener Kategorie im Gegebenen festzustellen. Fichte that das nicht. Und hierinnen ist der Grund zu suchen, warum er seiner Wissenschaftslehre eine so verfehlte Gestalt gab. Zeller bemerkt[2]), dass die logischen Formeln, durch die Fichte zu dem Ich-Begriff kommen will, nur schlecht den Umstand verhüllen, dass dieser eigentlich um jeden Preis den schon vorgefassten Zweck erreichen wolle, zu diesem Anfangspuncte zu kommen. Diese Worte beziehen sich auf die erste Gestalt, die Fichte 1794 seiner Wissenschaftslehre gab. Wenn wir daran festhalten, dass Fichte in der That, der ganzen Anlage seines Philosophierens nach, nichts wollen konnte, als die Wissenschaft durch einen absoluten Machtspruch beginnen zu lassen, so giebt es ja nur zwei Wege, die dieses Beginnen verständlich erscheinen lassen. Der eine war der, das Bewusstsein bei irgend einer seiner empirischen Thätigkeiten anzufassen und durch allmähliche Losschälung alles dessen, was nicht ursprünglich aus demselben folgt, den reinen Begriff des Ich heraus zu crystallisieren. Der andere Weg aber war, gleich bei der ursprünglichen Thätigkeit des »Ich« einzusetzen und dessen Natur durch Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung aufzuzeigen. Den ersten Weg schlug Fichte am Beginne seines Philosophierens ein; im Verlaufe desselben ging er jedoch allmählig zum zweiten über.

An die Synthesis der »transcendentalen Apperception« bei Kant anknüpfend, fand Fichte, dass alle Thätigkeit des Ich in der Zusammenfügung des Stoffes der Erfahrung nach den Formen des Urtheiles bestehe. Das Urtheilen besteht in dem Verknüpfen des Prädicats mit dem Subjecte, was in rein formaler Weise durch den Satz ausgedrückt wird: a — a. Dieser Satz wäre unmöglich, wenn das x, das beide a verbindet, nicht auf einem Vermögen schlechthin zu setzen beruhte. Denn der Satz bedeutet ja nicht: a ist, sondern: wenn a ist, so ist a. Also von einem absoluten Setzen des a kann nicht die Rede sein. So bleibt denn nichts, um überhaupt zu einem absoluten, schlechthin giltigen zu kommen,

---

[1]) S. W. S. 91.
[2]) Geschichte der Philosophie S. 605.

Digitized by Google

als das Setzen selbst für absolut zu erklären. Während das a bedingt ist, ist das Setzen des a unbedingt. Dieses Setzen ist aber eine Thathandlung des Ich. Dem Ich kommt somit eine Fähigkeit zu, schlechthin und unbedingt zu setzen. In dem Satze a = a wird das eine a nur gesetzt, indem das andere vorausgesetzt wird; und zwar wird es durch das Ich gesetzt. »Wenn a im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt«[1]). Dieser Zusammenhang ist nur unter der Bedingung möglich, dass im Ich etwas sich immer gleichbleibendes sei, etwas was von einem a zum andern hinüberführt. Und das oben erwähnte x beruht auf diesem gleichbleibenden. Das Ich, welches das eine a setzt, ist dasselbe, wie jenes, welches das andere setzt. Das heisst aber Ich = Ich. Dieser Satz in Form des Urtheiles ausgedrückt: wenn Ich ist, so ist es — hat keinen Sinn. Das Ich wird ja nicht unter der Voraussetzung eines andern gesetzt, sondern es setzt nur sich selbst voraus. Das heisst aber: es ist schlechthin und unbedingt. Die hypothetische Form des Urtheiles, die ohne die Voraussetzung des absoluten Ich allem Urtheilen zukommt, verwandelt sich hier in die Form des absoluten Existenzialsatzes: Ich bin schlechtweg. Fichte drückt dies[2]) auch noch folgendermassen aus: »Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.« Wir sehen, dass diese ganze Ableitung Fichtes nichts ist als eine Art pädagogischer Auseinandersetzung, um seine Leser dahin zu führen, wo ihnen die Erkenntnis der unbedingten Thätigkeit des Ich aufgeht. Es soll denselben jene Handlung des Ich klar vor Augen gebracht werden, ohne deren Vollzug überhaupt gar kein Ich ist.

Wir wollen nun auf Fichtes Gedankengang noch einmal zurückblicken. Bei schärferem Zusehen stellt sich nemlich heraus, dass in demselben ein Sprung ist, und zwar ein solcher, der die Richtigkeit der Anschauung von der ursprünglichen Thathandlung in Frage stellt. Was ist denn eigentlich wirklich absolut in dem Setzen des Ich? Es wird geurtheilt: wenn a ist, so ist a. Das a wird vom Ich gesetzt. Über dieses Setzen kann also kein Zweifel obwalten. Aber wenn auch als Thätigkeit unbedingt, so kann das Ich doch nur irgend etwas setzen. Es kann nicht die »Thätigkeit an und für sich«, sondern nur eine bestimmte Thätigkeit setzen. Kurz: Das Setzen muss einen Inhalt haben. Diesen kann es aber nicht aus sich selbst nehmen, denn sonst könnte es nichts weiter als ewig nur das Setzen setzen. Es muss also für das Setzen,

[1]) S. W. I. S. 94.
[2]) S. W. I. S. 98.

Digitized by Google

für die absolute Thätigkeit des Ich etwas geben, das durc sie realisiert wird. Ohne dass das Ich zu einem Gegebene greift, das es setzt, kann es überhaupt »nichts«, folglic nicht setzen. Das zeigt auch der Fichte'sche Satz: Das Ic setzt sein Sein. Dieses Sein ist eine Kategorie. Wir sin wieder bei unserem Satze: die Thätigkeit des Ich beruht da rauf, dass das Ich aus eigenem freiem Entschluss die Begriff und Ideen des Gegebenen setzt. Nur dadurch, dass Fichte un bewusst darauf ausgeht, das Ich als »Seiendes« nachzuweiser kommt er zu seinem Resultate. Hätte er den Begriff de Erkennens entwickelt, so wäre er zu dem wahren Ausgangs puncte der Erkenntnistheorie gekommen: Das Ich setz das Erkennen. Da Fichte sich nicht klar machte, wodurcl die Thätigkeit des Ich bestimmt wird, bezeichnete er einfacl das Setzen des Seins als Charakter dieser Thätigkeit. Dami hatte er aber auch die absolute Thätigkeit des Ich beschränkt Denn ist nur das »Sein-Setzen« des Ich unbedingt, dann is ja alles andere, was vom Ich ausgeht, bedingt. Aber es ist auch jeder Weg abgeschnitten, um vom Unbedingter zum Bedingten zu kommen. Wenn das Ich nur nach der bezeichneten Richtung hin unbedingt ist, dann hört sofort die Möglichkeit für dasselbe auf, etwas anderes als sein eigenes Sein durch einen ursprünglichen Act zu setzen. Es tritt somit die Nothwendigkeit ein, den Grund für alle andere Thätigkeit des Ich anzugegeben. Fichte suchte nach einem solchen vergebens, wie wir oben bereits gesehen haben.

Daher wandte er sich zu dem andern der oben bezeichneten Wege behufs Ableitung des Ich. Schon 1797 in der »ersten Einleitung in die Wissenschaftlehre« empfiehlt er die Selbstbeobachtung als das richtige, um das Ich in seinem ureigenen Charakter zu erkennen. »Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.«[1]) Diese Art, die Wissenschaftslehre einzuleiten, hat allerdings vor der andern einen grossen Vorzug. Denn die Selbstbeobachtung liefert ja die Thätigkeit des Ich in der That nicht einseitig nach einer bestimmten Richtung hin, sie zeigt es nicht bloss seinsetzend, sondern sie zeigt es in seiner allseitigen Entfaltung, wie es denkend den unmittelbar gegebenen Weltinhalt zu begreifen sucht. Der Selbstbeobachtung zeigt sich das Ich, wie es sich das Weltbild aus dem Zusammenfügen

[1]) S. W. I. S. 422.

Digitized by Google

von Gegebenem und Begriff aufbaut. Aber für denjenigen, der unsere obige Betrachtung nicht mit durchgemacht hat — der also nicht weiss, dass das Ich nur dann zum ganzen Inhalte der Wirklichkeit kommt, wenn es mit seinen Denkformen an das Gegebene herantritt — für den erscheint der Erkenntnisprozess als ein Herausspinnen der Welt aus dem Ich. Für Fichte wird das Weltbild daher immer mehr zu einer Construktion des Ich. Er betont immer stärker, dass es in der Wissenschaftslehre darauf ankomme, den Sinn zu erwecken, der im Stande ist, das Ich bei diesem Construieren der Welt zu belauschen. Wer dies vermag, erscheint ihm auf einer höheren Wissensstufe als derjenige, der nur das Construirte, das fertige Sein sieht. Wer nur die Welt der Objecte betrachtet, der erkennt nicht, dass sie vom Ich erst geschaffen werden. Wer aber das Ich in seinem Construieren betrachtet, der sieht den Grund des fertigen Weltbildes; er weiss, wodurch es geworden, es erscheint ihm als Folge, zu den ihm die Voraussetzungen gegeben sind. Das gewöhnliche Bewusstsein sieht nur dasjenige, was gesetzt ist, was in dieser oder jener Weise bestimmt ist. Es fehlt ihm die Einsicht in die Vordersätze, in die Gründe: warum es gerade so gesetzt ist und nicht anders. Das Wissen um diese Vordersätze zu vermitteln, ist nach Fichte die Aufgabe eines ganz neuen Sinnes. Am deutlichsten ausgesprochen finde ich dies in den »Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. Vorgelesen im Herbste 1813 auf der Universität zu Berlin«[1]: »Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist«. Oder: »Die Welt des neuen Sinnes, und dadurch er selbst ist vorläufig klar bestimmt: sie ist das Sehen der Vordersätze, auf die das Urtheil: es ist Etwas, sich gründet; der Grund des Seins, der eben darum, weil er dies ist, nicht selbst wieder ist und ein Sein ist.«[2])

Die klare Einsicht in den Inhalt der vom Ich ausgeführten Thätigkeit fehlt aber Fichte auch hier. Er ist nie zu derselben durchgedrungen. Deshalb konnte seine Wissenschaftslehre das nicht werden, was sie sonst, ihrer ganzen Anlage nach, hätte werden müssen: eine Erkenntnistheorie als philosophische Grundwissenschaft. War nemlich einmal erkannt, dass die Thätigkeit des Ich von diesem selbst gesetzt werden muss, so lag nahe, daran zu denken, dass sie

[1]) Nachgelassene Werke I. S. 4.
[2]) Nachgelassene Werke I. S. 16.

auch vom Ich ihre Bestimmung erhält. Wie kann das aber anders geschehn, als indem man dem rein formellen Thun des Ich einen Inhalt giebt. Soll dieser aber wirklich durch das Ich in dessen sonst ganz unbestimmte Thätigkeit hineingelegt werden, so muss derselbe auch seiner Natur nach bestimmt werden. Sonst könnte er doch höchstens durch ein im Ich liegendes »Ding an sich«, dessen Werkzeug das Ich ist, nicht aber durch letzteres selbst realisiert werden. Hätte Fichte diese Bestimmung versucht, dann wäre er aber zum Begriffe der Erkenntnis gekommen, der von dem Ich verwirklicht werden soll. Fichtes Wissenschaftslehre ist ein Beleg dafür, dass es selbst dem scharfsinnigsten Denken nicht gelingt, auf irgend einem Felde fruchtbringend einzuwirken, wenn man nicht zu der richtigen Gedankenform (Kategorie, Idee) kommt, die, mit dem Gegebenen ergänzt, die Wirklichkeit giebt. Es geht einem solchen Betrachter so wie jenem Menschen, dem die herrlichsten Melodien geboten werden, und der sie gar nicht hört, weil er keine Empfindung für Melodie hat. Das Bewusstsein, als gegebenes, kann nur der charakterisieren, der sich in den Besitz der »Idee des Bewusstseins« zu setzen weiss.

Fichte ist einmal sogar der richtigen Einsicht ganz nahe. Er findet 1797 in den »Einleitungen zur Wissenschaftslehre«, es gäbe zwei theoretische Systeme, den Dogmatismus, der das Ich von den Dingen, und den Idealismus, der die Dinge vom Ich bestimmt sein lässt. Beide stehen, nach seiner Ansicht, als mögliche Weltanschauungen fest. Der eine wie der andere gestatte eine consequente Durchführung. Aber wenn wir uns dem Dogmatismus ergeben, dann müssen wir die Selbständigkeit des Ich aufgeben und dasselbe vom Ding an sich abhängig machen. Im umgekehrten Falle sind wir, wenn wir dem Idealismus huldigen. Welches der Systeme der eine oder der andere Philosoph wählen will, das stellt Fichte lediglich dem Belieben des Ich anheim. Wenn dasselbe aber seine Selbständigkeit wahren wolle, so hebe es den Glauben an die Dinge ausser uns auf und ergebe sich dem Idealismus.

Nun hätte es nur noch der Ueberlegung bedurft, dass das Ich ja zu gar keiner wirklichen, gegründeten Entscheidung und Bestimmung kommen kann, wenn es nicht etwas voraussetzt, welches ihm zu einer solchen verhilft. Alle Bestimmung vom Ich aus bliebe leer und inhaltlos, wenn das Ich nicht etwas inhaltvolles, durch und durch bestimmtes findet, was ihm die Bestimmung des Gegebenen möglich macht, und damit auch zwischen Idealismus und Dogmatis-

Digitized by Google

mus die Wahl treffen lässt. Dieses durch und durch Inhaltsvolle ist aber die Welt des Denkens. Und das Gegebene durch das Denken bestimmen heisst Erkennen. Wir mögen Fichte anfassen, wo wir wollen: überall finden wir, dass sein Gedankengang sofort Hand und Fuss gewinnt, wenn wir die bei ihm ganz graue, leere Thätigkeit des Ich erfüllt und geregelt denken von dem, was wir Erkenntnisprozess genannt haben.

Der Umstand, dass das Ich durch Freiheit sich in Thätigkeit versetzen kann, macht es ihm möglich, aus sich heraus, durch Selbstbestimmung die Kategorie des Erkennens zu realisieren, während in der übrigen Welt die Kategorien sich durch objective Nothwendigkeit mit dem ihnen correspondierenden Gegebenen verknüpft erweisen. Das Wesen der freien Selbstbestimmung zu untersuchen, wird die Aufgabe einer auf unsere Erkenntnistheorie gestützten Ethik und Metaphysik sein. Diese werden auch die Frage zu erörtern haben, ob das Ich auch noch andere Ideen, ausser der Erkenntnis, zu realisieren vermag. Dass die Realisierung des Erkennens durch Freiheit geschieht, geht aber aus den oben gemachten Anmerkungen bereits klar hervor. Denn wenn das Unmittelbar-Gegebene und die dazu gehörige Form des Denkens durch das Ich im Erkenntnisprocess vereinigt werden, so kann die Vereinigung der sonst immer getrennt im Bewusstsein verbleibenden zwei Elemente der Wirklichkeit nur durch einen Act der Freiheit geschehen.

Durch unsere Ausführungen wird aber noch in ganz anderer Weise Licht auf den kritischen Idealismus geworfen. Demjenigen, der sich eingehend mit Fichtes System befasst hat, erscheint es wie eine Herzensangelegenheit dieses Philosophen, den Satz aufrecht zu erhalten, dass in das Ich nichts von aussen hineinkommen kann, dass nichts in demselben auftritt, was nicht ursprünglich von demselben selbst gesetzt wird. Nun ist aber ausser Frage, dass kein Idealismus je im Stande sein wird, jene Form des Weltinhaltes aus dem Ich abzuleiten, die wir als die unmittelbar gegebene bezeichnet haben. Diese Form kann eben nur gegeben, niemals aus dem Denken heraus construiert werden. Man erwäge doch nur, dass wir es nicht zu Stande brächten, selbst wenn uns die ganze übrige Farbenscala gegeben wäre, auch nur eine Farbennuance bloss vom Ich aus zu ergänzen. Wir können uns ein Bild der entferntesten, von uns nie gesehenen Ländergebiete machen, wenn wir die Elemente dazu als gegebene einmal individuell erlebt haben. Wir combinieren uns dann das Bild nach gegebener Anleitung aus von uns erlebten

Digitized by Google

Einzelthatsachen. Vergebens aber werden wir darnach streben, auch nur ein einziges Wahrnehmungselement, das nie im Bereich des uns Gegebenen lag, aus uns heraus zu spinnen. Ein anderes aber ist das blosse Kennen der gegebenen Welt; ein anderes das Erkennen von deren Wesenheit. Letztere wird uns, trotzdem sie innig mit dem Weltinhalte verknüpft ist, nicht klar, ohne dass wir die Wirklichkeit aus Gegebenem und Denken selbst erbauen. Das eigentliche »Was« des Gegebenen wird für das Ich nur durch das letztere selbst gesetzt. Das Ich hätte aber gar keine Veranlassung, das Wesen eines Gegebenen in sich zu setzen, wenn es nicht die Sache zuerst in ganz bestimmungsloser Weise sich gegenüber sähe. Was also als Wesen der Welt vom Ich gesetzt wird, das wird nicht ohne das Ich, sondern durch dasselbe gesetzt.

Nicht die erste Gestalt, in der die Wirklichkeit an das Ich herantritt, ist deren wahre, sondern die letzte, die das Ich aus derselben macht. Jene erste Gestalt ist überhaupt ohne Bedeutung für die objective Welt und hat eine solche nur als Unterlage für den Erkenntnisprocess. Also nicht die Gestalt der Welt, welche die Theorie derselben giebt, ist die subjective, sondern vielmehr jene, welche dem Ich zuerst gegeben ist. Will man, nach dem Vorgange Volkelts u. a. diese gegebene Welt die Erfahrung nennen, so muss man sagen: die Wissenschaft ergänzt das in Folge der Einrichtung unseres Bewusstseins in subjectiver Form, als Erfahrung, auftretende Weltbild zu dem, was es wesentlich ist.

Unsere Erkenntnistheorie liefert die Grundlage für einen im wahren Sinne des Wortes sich selbst verstehenden Idealismus. Sie begründet die Überzeugung, dass im Denken die Essenz der Welt vermittelt wird. Durch nichts anderes als durch das Denken kann das Verhältnis der Theile des Weltinhalts aufgezeigt werden, ob es nun das Verhältnis der Sonnenwärme zum erwärmten Stein oder des Ich zur Aussenwelt ist. Im Denken allein ist das Element gegeben, welches alle Dinge in ihren Verhältnissen zu einander bestimmt.

Der Einwand, den der Kantianismus noch machen könnte, wäre der, dass die oben charakterisierte Wesensbestimmung des Gegebenen doch nur eine solche für das Ich sei. Dem gegenüber müssen wir im Sinne unserer Grundauffassung erwidern, dass ja auch die Spaltung des Ich und der Aussenwelt nur innerhalb des Gegebenen Bestand hat, dass also jenes »für das Ich« der denkenden Betrachtung gegenüber, die alle Gegensätze vereinigt, keine Bedeutung hat. Das Ich

Digitized by Google

als ein von der Aussenwelt abgetrenntes geht in der denkenden Weltbetrachtung völlig unter; es hat also gar keinen Sinn mehr, von Bestimmungen bloss für das Ich zu sprechen.

VII. Erkenntnistheoretische Schlussbetrachtung.

Wir haben die Erkenntnistheorie begründet als die Wissenschaft von der Bedeutung alles menschlichen Wissens. Durch sie erst verschaffen wir uns Aufklärung über das Verhältnis des Inhaltes der einzelnen Wissenschaften zur Welt. Sie macht es uns möglich mit Hilfe der Wissenschaften zur Weltanschauung zu kommen. Positives Wissen erwerben wir durch die einzelnen Erkenntnisse; den Wert des Wissens für die Wirklichkeit erfahren wir durch die Erkenntnistheorie. Dadurch, dass wir streng an diesem Grundsatze festgehalten haben und keinerlei Einzelwissen in unsern Auseinandersetzungen verwertet haben, dadurch haben wir alle einseitigen Weltanschauungen überwunden. Die Einseitigkeit entspringt gewöhnlich daher, dass die Untersuchung, statt sich an den Erkenntnisprozess selbst zu machen, sogleich an irgend welche Objecte dieses Prozesses herantritt. Nach unseren Auseinandersetzungen muss der Dogmatismus sein »Ding an sich«, der subjective Idealismus sein »Ich« als Urprincip fallen lassen, denn diese sind ihrem gegenseitigen Verhältnis nach wesentlich erst im Denken bestimmt. »Ding an sich« und »Ich« sind nicht so zu bestimmen, dass man das eine von dem andern ableitet, sondern beide müssen vom Denken aus nach ihrem Charakter und Verhältnis bestimmt werden. Der Scepticismus muss von seinem Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt ablassen, denn an dem »Gegebenen« ist nichts zu bezweifeln, weil es von allen durch das Erkennen ertheilten Prädicaten noch unberührt ist. Wollte er aber behaupten, dass das denkende Erkennen nie an die Dinge herankommen könne, so könnte er das nur durch denkende Überlegung selbst thun, womit er sich aber auch selbst widerlegt. Denn wer durch Denken den Zweifel begründen will, der giebt implicite zu, dass dem Denken eine für das Stützen einer Überzeugung hinreichende Kraft zukommt. Unsere Erkenntnistheorie, endlich, überwindet den einseitigen Empirismus und den einseitigen Rationalismus, indem sie beide auf einer höheren Stufe vereinigt. Auf diese Weise wird sie beiden gerecht. Dem Empiriker werden wir gerecht, indem wir zeigen, dass alle inhaltlichen Erkennt-

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 066479393

nisse über das Gegebene nur in unmittelbarer Berührung mit diesem selbst erlangt werden können. Auch der Rationalist findet bei unseren Auseinandersetzungen seine Rechnung, da wir das Denken für den nothwendigen und einzigen Vermittler des Erkennens erklären.

Am nächsten berührt sich unsere Weltanschauung, wie wir sie erkenntnistheoretisch begründet haben, mit der von A. E. Biedermann vertretenen.[1]) Aber Biedermann braucht zur Begründung seines Standpunctes Feststellungen, die durchaus nicht in die Erkenntnistheorie gehören. So operiert er mit den Begriffen: Sein, Substanz, Raum, Zeit u. s. w., ohne vorher den Erkenntnisprozess für sich untersucht zu haben. Statt festzustellen, dass im Erkenntnisprozess zunächst nur die beiden Elemente: Gegebenes und Denken vorhanden sind, spricht er von Seinsweisen der Wirklichkeit. So sagt er z. B. § 15: »In allem Bewusstseinsinhalt sind zwei Grundthatsachen enthalten: 1. es ist uns darin zweierlei Sein gegeben, welchen Seinsgegensatz wir als sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles Sein bezeichnen.« Und § 19: »Was räumlich-zeitliches Dasein hat, existiert als etwas materielles; was Grund alles Daseinsprozesses und Subject des Lebens ist, das existiert ideell, ist real als ein Ideell-Seiendes.« Solche Erwägungen gehören nicht in die Erkenntnistheorie, sondern in die Metaphysik, die erst mit Hilfe der Erkenntnistheorie begründet werden kann. Zugegeben werden muss, dass Biedermanns Behauptungen den unseren vielfach ähnlich sind; unsere Methode aber berührt sich mit der seinigen durchaus nicht. Daher fanden wir auch nirgends Veranlassung uns direct mit ihm auseinanderzusetzen. Biedermann sucht mit Hilfe einiger metaphysischen Axiome einen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu gewinnen; wir suchen durch Betrachtung des Erkenntnisprozesses zu einer Ansicht über die Wirklichkeit zu kommen.

Und wir glauben in der That gezeigt zu haben, dass aller Streit der Weltanschauungen daher kommt, dass man ein Wissen über ein objectives (Ding, Ich, Bewusstsein u. s. w.) zu erwerben trachtet, ohne vorher dasjenige genau zu kennen, was allein erst über alles andere Wissen Aufschluss geben kann: die Natur des Wissens selbst.

---

[1]) Sieh A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik. 2. Aufl. Berlin 1884/5. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen im I. Band. Eine erschöpfende Auseinandersetzung über diesen Standpunct hat Eduard von Hartmann geliefert (siehe »Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart« S. 200 ff.).

Digitized by Google